ALİ AKAY | ALTHUSSER'E GÖRE MARX: BUGÜN ALTHUSSER
CİHAN CİNEMRE | SUNUŞ
SANEM GÜVENÇ SALGIRLI | PARÇALAR VE SALINIMLAR
HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU | DEVLETİN İDEOLOJİK AYGITLARI ÜZERİNE NOTLAR
JACQUES DERRIDA | TEORİK VE PRATİK
NUSRET POLAT | ALTHUSSER VE MACHIAVELLI

TEORİK
BAKIŞ

4 AYLIK TOPLUMBİLİM DERGİSİ SAYI 12 • ARALIK 2018 • FİYATI 30 TL

ALTHUSSER

CAN BATUKAN | ALTHUSSER'DE "DEVLETİN İDEOLOJİK AYGITLARI" KAVRAMI ÜZERİNE
NICOLAS BOURRIAUD | KÜLTÜREL YAĞMUR ALTINDA (ALTHUSSER, MARCEL DUCHAMP VE SANATSAL FORMLARIN KULLANIMI)
EFE BAŞTÜRK | "İDEOLOJİNİN PSİKANALİZİ" YA DA ALTHUSSER SPINOZA'DA NE KEŞFETTİ?
MEHMET ŞAHİNLER | BİLİMSELLİK VE İDEOLOJİNİN DİRENCİ
CİHAN CİNEMRE | HEGEL'SİZ BİR MARKSİZMİN OLANAKSIZLIĞI ÜZERİNE
ERDEM BULDURUÇ | ALTHUSSER'E KARŞI ALTHUSSER
MEHMET ŞİRAY | ALTHUSSER DERSLERİ ÜZERİNE NOTLAR
BEGÜM ÖZDEN FIRAT | 50. YILDÖNÜMÜNDE 68'E ALTHUSSER'LE BAKMAK
LOUIS ALTHUSSER | 1968 MAYIS OLAYLARI ÜZERİNE BİR MEKTUP
ENİS MEMİŞOĞLU | AMICE LUDOVICE

ISSN 2147-6640
12
9 772147 664001

12

minör

TEORİK

BAKIŞ

Teorik BAKIŞ – 4 Aylık Toplumbilim Dergisi
MİNÖR YAYINEVİ
Sayı: 12 -Aralık 2018- Fiyatı: 30 TL
ISSN 2147-6640-12

İmtiyaz Sahibi: Akyüz Kitap Yayıncılık Nakliyat Ticaret ve Sanayi Ltd. Şti.
Genel Yayın Yönetmeni ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Hikmet Akyüz
Genel Yayın Koordinatörü: Ali Akay
Sayı Editöri: Cihan Cinemre
Yayına Hazırlayan: Hikmet Akyüz
Yayın Kurulu: Harun Abuşoğlu, Tansu Açık, Şükrü Aslan, Barış Başaran, Ege Berensel, Aylın Dikmen, Derya Fırat, Özlem Güçlü, Emre Işık, Levent Kavas, Ender Keskin, Çağlayan Kovanlıkaya, Sanem Güvenç Salgırlı, Engin Sustam, Sibel Yardımcı, Doğan Yaşat, Ebru Yetişkin, H. Bülent Gözkân, Mehmet Şiray, Güçlü Ateşoğlu
Kapak ve Sayfa Tasarımı: Savaş Çekiç
Kapak ve Mizanpaj Uygulama: Mehmet Ali Varış

Satış ve Genel Dağıtım:
Pusula Prodüksiyon Litd. Şti. - Robinson Crusoe 389 Kitabevi
Yeni Çarşı Cad. 34A Galatasaray,
Beyoğlu-İstanbul Tel: 0 212 245 98 20 bilgi@rob389.com
E-posta: teorikbakisdergi@gmail.com

Yayın Türü: Yerel, Süreli Yayın (4 ayda bir yayımlanır)
Teorik Bakış, hakemli bir dergidir.

İç/Kapak Baskı-Cilt | Berdan Matbaacılık
Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi C Blok, No: 239
Topkapı - Zeytinburnu / İstanbul 0 (212) 613 12 11
Sertifika No: 12491

İÇİNDEKİLER

5-15	ALİ AKAY	|	ALTHUSSER'E GÖRE MARX: BUGÜN ALTHUSSER
17-23	CİHAN CİNEMRE	|	SUNUŞ
25-29	SANEM GÜVENÇ SALGIRLI	|	PARÇALAR VE SALINIMLAR: HASAN Ü. NALBANTOĞLU'NUN "DEVLETİN İDEOLOJİK AYGITLARI ÜZERİNE NOTLAR" YAZISINA ÖNDEN BİR SÖZ
31-48	HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU	|	*DEVLETİN İDEOLOJİK AYGITLARI* ÜZERİNE NOTLAR
49-68	JACQUES DERRIDA	|	TEORİK VE PRATİK
69-83	CAN BATUKAN	|	ALTHUSSER'DE "DEVLETİN İDEOLOJİK AYGITLARI" KAVRAMI ÜZERİNE
85-102	NUSRET POLAT	|	ALTHUSSER VE MACHIAVELLI
103-106	NICOLAS BOURRIAUD	|	KÜLTÜREL YAĞMUR ALTINDA (LOUIS ALTHUSSER, MARCEL DUCHAMP VE SANATSAL FORMLARIN KULLANIMI)
107-128	EFE BAŞTÜRK	|	"İDEOLOJİNİN PSİKANALİZİ" YA DA ALTHUSSER SPINOZA'DA NE KEŞFETMİŞTİ?

129-150 **MEHMET ŞAHİNLER** | BİLİMSELLİK VE İDEOLOJİNİN DİRENCİ

151-199 **CİHAN CİNEMRE** | HEGEL'SİZ BİR MARKSİZMİN OLANAKSIZLIĞI ÜZERİNE

201-226 **ERDEM BULDURUÇ** | ALTHUSSER'E KARŞI ALTHUSSER

227-244 **MEHMET ŞİRAY** | JACQUES RANCIÈRE'İN ALTHUSSER DERSLERİ ÜZERİNE NOTLAR: JOHN LEWIS'E MEKTUP YA DA REVİZYONİZMİN REDDİ

245-250 **BEGÜM ÖZDEN FIRAT** | 50. YILDÖNÜMÜNDE 68'E ALTHUSSER'LE BAKMAK

251-271 **LOUIS ALTHUSSER** | 1968 MAYIS OLAYLARI ÜZERİNE BİR MEKTUP

273-288 **ENİS MEMİŞOĞLU** | AMICE LUDOVICE

Althusser'e Göre Marx: Bugün Althusser

Ali Akay

Bu yıl Louis Althusser'in doğumunun yüzüncü yılı. Felsefe, Marksist felsefenin yenilenmesi, Marksist felsefenin tekrar başka türlü düşünülmesi için yeni bir an olan 2018 yılında Althusser'in yaratıcı Marksizmini yeniden düşünmek ve bugün bu düşüncenin nasıl bir yere oturduğuna bakmak istedik. Bu anı son fırsatlardan biri olarak nitelendiriyorum; çünkü Althusser'den sonraki dönemde, yani 1960'lı yılların ikinci yarısından sonra düşünürler, Nietzsche, Spinoza veya Kant gibi filozoflara yöneldi. Bu düşünürler Althusser'in açtığı yoldan ilerlediler; hatta Althusser'e yeni düşünme imkanları açtılar diyebiliriz. Mesela Althusser; *karşılaşma materyalizmi* veya *rastlantı materyalizmi* gibi kavramları, Deleuze, Foucault, Derrida, Lyotard, Balibar, Badiou, Ranciére, Macherey gibi filozofların düşüncelerine temas ederek ortaya koymuştur. Onlar Marksizme bir daha dönmediler (ama Marx'a döndüler sık sık), çünkü Althusser'in Fransa'nın "zavallılığı"nı gösterdiği *Marx İçin* kitabının önsözünde belirtmiş olduğu gibi, Marksizmin Fransa'daki öncülleri, yani Althusser neslinin bir öncesi sanatçılar, şairler, filozoflar ve bilim felsefecileri, Marksist teorinin geliştirilmesi için yol göstermekten çok uzaktalardı. Olaylar ve tarihin akışı başka bir yere taşımıştı teoriyi. Althusser bu açıdan önemli durmakta; çünkü belki de Althusser'in bahsettiği "zavallılığı", 1980'lerden 2000'lere kadar alanı kapsamış olan ve etkilerini hâlâ sürdüren *French Theory* adı altında yineleyenler onun öğrencileri oldu; onların düşünceleri Modern Fransız Düşüncesi'ni oluşturdu.[1] Her şeyden önce Althusser'e bu yeniliği

1 Bkz. Ali Akay, *Tekil Düşünce, Modern Fransız Toplumbilim Düşüncesi,* son baskısı DoğuBatı yayınları, 2016.

teslim etmek gerekebilir bana kalırsa. Derrida'nın Althusser'le arasındaki önce öğrenci-hoca, sonra arkadaşlık ve meslektaşlık ilişkisinin sonucuysa Marx üzerine kaleme aldığı önemli iki eser (*Marx'ın Hayaletleri* ile *Marx ve Mahdumları*) olmuştur. Derrida Marx'ı *hayalet* olarak görmektedir; içimizde, bize musallat olan bir hayalet, ondan kopamadığımız bir hayalettir, diğer yandan ise bu, erkek kardeşliğin yerine kız kardeşliği de koyarak erkek egemenliğe bir son verme sorunudur. Zaten Lyotard 1970'lerde Marx'ı "sakallı küçük bir kız" olarak gördüğünü belirtmemiş miydi? Derrida'nın ölümden sonra yayımlanan 1975-76 derslerini içeren *Teori ve Pratik* adlı kitabın Althusser'e adanmış bir çalışma olduğu söylenebilir (*Teorik Bakış'ın* bu sayısında, Derrida'nın bu metninin bir bölümü Enis Memişoğlu tarafından çevrildi). Derrida, Althusser'e gönderme yaptığı bir başka eserinde, Althusser'in kendi teorik anti-hümanizminde Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektuplar"ına dayandığını ve Althusser'in bilim ve ideoloji arasında yaptığı -Derrida'nın bilim ve düşünce (felsefe) arasındaki ayrım olarak gördüğü- ayrımda fazla pozitivizm bulduğunu söyler.[2] Badiou ise sabit bir Maocu olarak hayatına devam etti ve artık biraz daha kendisine ait bir dünyadan bahsetmesine rağmen ideolojiye "ihanet etmedi"; psikanalizin ve bilimsel olarak matematiğin peşinden sürüklendi durdu. Marx'ın farklı yorumlanmasının yolunu Althusser 1960'larda açmış olduğu için değil midir ki bu isimler arkasından gelebildi?

Yann Moulier Boutang'ın Althusser biyografisinde, 16 Kasım 1980'de Althusser "ikinci defa ölmekteydi."[3] İkinci ölümünde Althusser, karısına masaj yaptığını söylediği dakikalarda karısının gerçek ölümüyle, *öznesiz* fail birdenbire, "öznesi olmayan bir süreçten" çıkıp, "hukuk öznesine" dönüşmekteydi.[4] Althusser'in bir

2 Jacques Derrida, *Politique et Amitié*, Michel Sprinker ile Marx ve Althusser Üzerine Söyleşiler, Galilée, 2011.

3 Y.M Boutanng, *Louis Althusser, une biographie, Grasset et Fasquelle, Biblio essai*, 1992. İlginç bir şekilde 1918 yılında 16 Ekim'de doğmuştu Louis Althusser.

4 Ancak, Althusser'in kendisinin yazdığı "Gelecek Uzun Sürer"de de belirttiği

filozof olarak akıl ve delilik arasında gidip gelen halet-i ruhiyesi, onu birdenbire öğrencisi ve arkadaşı olan Michel Foucault'nun ilk kitabında bahsettiği delilik ve akılsızlık (*folie et déraison*) arasında bir yere yerleştiriyordu. Althusser'in Saint-Anne'da deliliğinin hesaplaşmasını yapacağı otobiyografisi *Gelecek Uzun Sürer* onun son eseri olacaktı. Hastanede yazmaya devam etti, düşündü, deliliğiyle hesaplaştı. Çığır açan filozof, "Marx için" düşündü; "Marx'ın felsefesi yoktur" iddiasını ortaya attığı 1980 yılında da Marx'la hesaplaşmaya başlamıştı. Cezayir ormanlarında büyükannesi ve büyükbabasıyla büyüyen Louis Althusser "vahşi bir çocukluk" devresi geçirmişti. Çocuklar; bilhassa Fernand Deligny'nin uğraştığı ve Félix Guattari tarafından gündeme getirilen otizmli çocuklar Althusser'in ilgisini çekmekteydi.[5] Büyükbabasının, ormanda ağaçlara tırmanan keçileri yakalayıp ağaçların meyvelerini tek başına korumaya çalışması da genç Althusser'in *Gelecek Uzun Sürer*'de aktardığı anılar arasındadır. 11 yıl boyunca ormanda yaşayan birisinin Ecole Normale Supérieure'e girip inanılmaz bir şekilde etkin bir Partili ve etkin bir profesör olması hayat hikayesinin ilginç yanlarından biri olup, aynı zamanda Fransa'daki Cumhuriyet rejiminin "liyakat" üzerine kurulu eğitim sisteminin sağlamlığını da sanki bize göstermektedir.

Althusser İkinci Dünya Savaşı'nda Fransız ordusunda bir askerken Almanlar'a esir düştükten sonra, gençlikten yetişkinliğe geldiğinde bir felsefeci olur ve Katolik olmasının da etkisiyle komünizmle tanışır. İki evrensellik birbirini tamamlamaktadır ona

---

üzere, ceza hukuku tarafından suçlu bulunanın sosyal hayattan uzaklaştırılma süresi belliyken, psikiyatrik raporla akıl hastası olarak ve de yaptığının farkında olmayan bir *demans* hastası olarak Akıl Hastanesine kapatılanın iyileşme süresi belirsizdir. Fransa'da 1838 yılına ait psikiyatri reformunun bu maddesi hâlâ geçerliliğini korumakta olduğu için Althusser bu kanuna göre Akıl Hastanesi'ne kapatılmıştır.

5 Hukuk öznesi haline gelen Louis Althusser ormanlarda yaşamıştı. Burada genç Marx'ın "odun hırsızlığı" üzerine olan şaşkınlığı ve İngiltere'de ormanların özel mülkiyet olarak kabul edilerek oralarda fakir köylülerin ısınmak amacıyla ağaç kesmesinin hukuken yasak sayılması arasındaki yakınlığı da belki bir gün düşünmek gerekebilir.

göre. Louis Althusser, "köpek" kavramı ısırmazdı ama köpeğin kendisi ısırırdı diye yazmıştır. Kavramın tekinsizliği gerçeğin tekinsizliğiyle ayrılmakta ama sonra ikisi birbirine karışmaktadır. Hep ileri sürdüğü gibi "çağırma"nın bir kimseyi özne haline getirdiği düşüncesinden yola çıkarak öznesizlikten söz eden filozof, 16 Kasım 1980 sonrasında hukuk öznesi olmaya doğru hareket etmeye başladığı zaman, kavram da ısırmaya başlamıştı; ölüm kavramsal olmaktan çıkıp gerçek olmaya başladığında, acı can yakmaktaydı artık.

"Kazmanın demiri metali ocağından çıkarırken, eritilen metal kazma olarak geri gelmektedir."[6] Kökenlere bakmak, çocukluğa dönmek, bir mit ortaya çıkarmak: Felsefeci miti. Dönüp berisine bakmak demek olan geri dönüş, aynı zamanda ilerisinin, geleceğin zamanına gitmek demek değil midir? Althusser'e göre de "gelecek uzun sürer" çünkü düşünce veya psikanalitik bilinçdışı hep geçmişe dönmektedir.[7] Zamanın ilerlemesinde yatan bir giz insanı sürekli kaynaklara indirmekte; insan büyürken geçmişini de taşımakta; bedeninde olduğu gibi ruhunda da! 1964'te psikanalize dönüp bakarak "Freud ve Lacan" makalesini yazdığında, vahşi bir çocuğun ormanda kurtlar ve ayılarla sürdürdüğü hayattan sıyrılarak nasıl ufak bir insana dönüştüğünü ele alırken Althusser, "anti-hümanist Marksizm"i insani olana yaslamak ihtiyacını duymaktaydı..[8] Neden? Althusser'in Lacan'la

6 *a.g.e.*, s. 63.

7 Şizo-analitik bilinçdışı farklıdır; çünkü Deleuze ve Guattari'nin ileri sürdükleri gibi "Bilinçdışınızı üretiniz" diye yazarlar. Bilinçdışı kavramına geriye dönüşlü değil oluşa yönelik bir bakışı taşımaktadırlar. Bkz. Deleuze ve Guattari, *L'Anti_Oedipe*, Minuit, 1972.

8 L. Althusser, *Freud et Lacan*, Nouvelle Critique, Ocak 1964. O dönemde yeniden gündemde olan "vahşi çocuk" teması: 1969 yılında François Truffaut, *L'enfant Sauvage*" (Vahşi Çocuk) filmini gösterime sokmakta mesela. 1880'lerde geçen hikâyede ormada büyüyen çocuğa dili öğreten Dr. Itard, ondan bir uygar insan meydana getirir. Dil ile uygarlık arasındaki ilişki burada konunun temelini oluşturmaktadır. O halde, her halükarda "kültür ve uygarlığa giriş", çocukluğun "unutuluşu" ile gerçek olmaktadır. Hayvanlar, bilhassa kurtlar (Freud'un *Kurt adam* vakası) ve tanrılar insan değillerdir; insan olus bir eğitimden geçmeye bağlıdır;

olan dostluğu sayesinde mi Marx ve Freud yan yana gelmekte ve Marksizm kendisi için Freudcu bir psikanalizi sırtlanmış bulunmakta? Psikanaliz her zaman Althusser'in ilgi alanında olmuştur; psikiyatrlar ve psikanalistlerle geçirdiği saatleri dikkate alırsak bu ilişkinin doğal bir ilişki olduğunu anlayabiliriz.

Felsefesiz Marksizm:

1960'lardaki Marx okumaları ve yorumlarıyla büyük bir yeniliğe yol açan Althusser –yetmişli yıllardan başlayan fakat 1980 yılında kendisiyle Roma'da, Vatikan'a, Saint Pierre Kilisesi'ne yakın bir terasta yapılan söyleşide somutlaşan– o günkü tartışmaların ve siyasi vaziyette, "Marksist bir felsefenin imkânsız olduğunu" söylemektedir. Felsefe devrimin gerçekleşmesinde işe yarayabilir ama Marksizm bir felsefe olarak değil, "*Kapital*'in analizi" olarak mevcuttur; çünkü yapılması gereken Marksizmde bir felsefe bulmaktır (felsefe ve ilahiyat arasındaki ortaçağa ait bir tartışmanın burada sürmekte olduğunu fark edebiliriz). Katolik bir düşünceden ve eğitimden gelen Althusser, komünizmle karşılaşmasının karısı yoluyla olduğunu belirtir ve Althusser kendisinin gençliğinde benimsediği Kilise dışı Katolikliğin evrenselliğinin kendisini bir başka evrensel olan Komünizme bağladığını açıklamaktadır. Burada ilginç olan Althusser'in atmışlı yaşlarının başındayken Marksizmden bir felsefe çıkartmanın imkansız olduğunu savunmasıdır. Bu Marksistler açısından yeni bir tezdir.[9] Althusser'in uzun zamandan beri ileri sürdüğü

---

uygarlık ve kültür eğitimi çocukluğun unutuluşu demektir. 20. yüzyılda Jean Debuffet'nin deli resimleriyle ilgilenmesi ve çocuk ve deli resimlerinin benzerliğinin *Outsider Art* adı verilen *Art Brute'ün* konusu olması da bu doğrultuda anlaşılmalıdır. Althusser için bu geri dönüşün unutuluşu, içindeki bu yaranın saklanışı, tıpkı savaştan dönen eski savaşçıların yaralarını *psikotik* bir şekilde yeniden biteviye bir şekilde duymalarına benzemektedir.

9 Althusser ile yıllarca çalışan Balibar'ın "Marx'ın felsefesi" üzerine yazması da ilginçtir. Bkz. Etienne Balibar, Marx'ın Felsefesi, Ömer Laçiner (çev.), Birikim Yayınları, İstanbul, 1996.

gibi, Marx Hegelci diyalektikten arındırılmalıdır (Gaston Bachelard'dan ödünç aldığı bir kavram olarak epistemolojik kopuş); çünkü 1845'ten itibaren bunu bizzat Marx'ın kendi yazılarında görmekteyizdir.

Buna göre, diyalektik materyalizm de mümkün olamaz. Althusser'in güncel duruma bakarak ileri sürdüğü gibi, "Günümüzde artık (1980'de yapılan bir konuşma bu) komünizm vardır" ama bu ideolojik-politik veya kölecilik bağları üzerine veya baskı üzerine kurulu bir sistemden çıkmıştır; bu artık komünizmdir.[10] Futbol takımları gibi kurallar dahilinde oyun oynanmaktadır, piyasa baskısı veya politik baskı olmaksızın oynanmaktadır oyun; kurallarına göre.[11] Yani güncel Avrupa içinde, sermayenin baskıcı

10 Bütün bunlara rağmen hatırlamak gerekir ki, Jacques Derrida *Teori-Pratik* üzerine olan derslerinde (1975-76) bunu bize anımsatmaktadır: "Croce'nin Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de bize hatırlattığı ilginçtir, çünkü Croce'ye göre, Marx 11. tez içinde "yorumlamakla yetinmemek ve değiştirmek gerekir" diye yazdığında, geleneksel felsefe içinde bir filozofun başka filozofları eleştirmesinde olduğu gibi Kant'ı, Hegel'i veya Feuerbach'ı eleştirmemekte, ama tam da yenilik olarak Marx felsefenin kendisini devrimcileştirmeye sokarak felsefenin kendisini eleştirmektedir. O halde Marx'ın felsefesi varsa teorik bir pratik felsefe olacaktır ve bu nedenden dolayı "devrimcidir", bu "eyleme sokan, yapmaya iten" bir felsefe olacaktır; ama buna hâlâ felsefe demek mümkün olabilecek midir? Bu, belki de, Althusser'in "Marksizmin felsefesi olmaz" diye adlandırdığının kendisi olabilir mi? Marksizm o zaman teorik-pratik bir devrimci düşünceye çevrilmekte midir? Çünkü felsefenin yaptığı işlemi değil, yapmadığı işlemi dile getirerek devrimciliğe doğru itmektedir. Derrida alıntıyı Gramsci'den yapmaktadır (Jacques Derrida, *Benedetto Croce et le materialisme historique" 1932-35).* Bu okumada Marx, böylece, "felsefe olanın ötesine" doğru yol almıştır (*a.g.e.*, s.30). Her ne kadar bu okumaya Gramsci karşı çıkmakta olsa bile Althusser'in "Marksizmden felsefe olmaz" lafını anlamamızı sağlayacak bir nokta çıkmaktadır karşımıza. Burada Gramsci, ancak reddedileni tekrar doğrulayarak devrimcileştirmek mümkündür tezini savunmuştur. Yani Gramsci'ye göre ancak felsefe yaparak felsefe eleştirilebilir.

11 1980 yılında Roma'da yapılan bu konuşma belki de bugünkü futbol dünyasının dışında konumlanmaktaydı; futbolun kapitalizmle ve piyasa şartlarıyla veya ücretlerdeki transfer meseleleriyle alakalı olduğunu ve hatta futbolda politik baskıların bile söz konusu olabildiğinin örneklerini bugün görmekteyiz. 1980'den bugüne dünya finans kapitalinin bizi götürdüğü nokta, 1980'lerin hâlâ sosyal demokrat ve sol hareketlerin var olduğu dünyasından uzaklaştırdı bizleri.

unsurları 19. yüzyılda Marx'ın döneminin kapitalizmindekiler gibi değildir artık; Avrupa Komünizmi, bilhassa İtalya'da, başka bir söylem içinde tartışılmaya başlanmıştır. Bunun sonuçları, İtalya'daki Kızıl Tugaylar'ın eylemleri vb başka bir tartışmayı beraberinde getirmiştir; o da Félix Guattari ve Toni Negri'nin "Yeni Özgürlük Alanları" adıyla ilk baskısı Fransızca olarak çıkan kitabında "yapmamamız gereken" olarak adlandırılmıştır.[12]

Epistemolojik Kopuş:

Genç solcu Hegelciler üzerine bakışında Marx, Prusya devletinin "kendinde özgürlük" kavramının "gerçek özgürlük" haline gelmesinin istencindedir. Prusya devleti "aklı" temsil eder ama özgürlük akla dahil olarak işlememektedir. 1842'de (genç) Marx, Almanya'da *Rheinische Zeitung* gazetesinin direktörlüğünü yaptığı sırada aklındakileri yazmaya başladı: "Moselle köylülerinin durumu", "odun hırsızlığının hakka sığmaması" üzerine yazmaktaydı. Bunun için sansüre karşı savaşması gerekmekteydi ve bu nedenle gazete yazarları felsefi bir laflama (*verbiage)* yapmaktaydı. Çünkü açık bir şekilde yazmak için özgür olmak gerekmekteydi. 1842-43'te Genç Hegelciler akıl ve özgürlük üzerine düşünmekteydi. Feuerbach bu konularda Genç Hegelcilerin zihinlerini açmaya başlamıştı.[13] Feuerbach yabancılaşma teorisini din üzerine yapmıştı; ama Marx bunun siyasi bir gerçek olduğunu anlamıştı. Hegelci sistemde insan kendisini devlet karşısında akıl dışı bir şekilde ortaya koymaktaydı, ama bu yabancılaşmış bir insandı.

Marx da komünizmi bu sırada fark etmeye başlamıştır. Komünizmle bir teori olarak ilgilenmekteydi, ama onu tam olarak

12 Kitap Türkçeye "*Bizim Gibi Komünistler*" olarak çevrilmiştir; çünkü kitabın İngilizce çevirisi Semiotexte (Sylvère Lautranger) tarafından bu şekilde yayımlanmıştır. Kitapta Negri ve Guattari, Lenin'in "*Ne yapmalı?*" sorusunu ters çevirerek "*Ne yapmamalı?*" olarak değiştirmişlerdir. Bir pratik teorik önermedir bu aslında. Bu önerme, Kızıl Tugaylar'ın şiddetinin eleştirisidir.

13 Althusser, Marx'ın 1842-43 den itibaren yavaş yavaş Hegel'den çok Kant ve Feuerbach 'tan etkilendiğini ileri sürmektedir.

tanımadığını da itiraf etmekteydi o sıralarda. Çünkü *komünizm* anlaşılmaya başlandığında bir *işçi hareketi* olarak gözükmekteydi; daha önce sadece spekülatif olarak işleyen *Hegel felsefesinin komünizm* olduğu inancı vardı Marx'ta. 1843'te Paris'e tek sayısı yayımlanmış olan *Franko-Alman Annalları* dergisini kurmak üzere geldiğinde dergiyle meşgul olmaya başlayacaktı, ama bu dergi yasaklanmıştı ve böylece Marx'ın ilgi odağı işçi hareketine yöneldi. Marx, 1844'te bu çevredeki devrimci işçilerle birlikte olmaya başladı. Proletaryanın varlığı, pratik olarak Marx'ı komünizm fikriyle birleştirecekti. Bu sırada Marx komünizmin hâlâ bir dogma olduğunu düşünmektedir. Komünizmin sadece proletaryayla birleştiğinde bir anlamı olabileceğini anlayan Marx, böylece proletarya üzerine düşünmeye başladı. Eski dünyanın sonunu getirecek olan proletarya ilk defa ifade edilmekteydi. Buna göre proletarya, felsefede siyaseti bulacak, felsefe ise kendisini proletaryada bulacaktır. Marx'a göre, Fransa ve İngiltere kımıldarken Almanya kımıldamıyordu. Ama Almanya'da özgürlük fikri Almanya'yı harekete geçirecektir ve felsefe sayesinde proletarya Almanya'yı devrimcileştirecektir.[14]

Proletarya insanın özünün *negasyonu* olarak insanı değiştirebilecektir. İnsanın gerçeği, insanı değiştirmesidir. Felsefe bu işe yarayacaktır. Böylece hümanizmden kopuş başlayacaktır. Bu Marx'ın evrimidir. 1844'e geldiğimizde Engels'in metnini görürüz ve Marx ekonomi politik lafına takılacaktır; Marx'ın *1844 Elyazmaları* bunun sonucudur; elyazmaları Marx'ın ekonomi politikle karşılaşmasıdır. Althusser bu dönüşümü bir insan fikri üzerine odaklamaktadır. Ekonomi insani bir eylemdir (insanları şeylerle

14 Burada aslında Marx'ın sadece evrensel bir düşünceyi uluslararası bir arenada gerçekleştirme projesini görmüyoruz; aynı zamanda Almanya'yı, doğduğu yeri de *devrimcileştirme* çabasını hissedebiliyoruz. Almanya devrime hazır değildi çünkü hiçbir şey olmuyordu orada; düşünce vardı ama eylem yoktu. Eylem Fransa'daydı; ama Almanya'da eksik olan bu eylemi ona geri vermek gerekmekteydi, köylü savaşları sırasında yaşandığı gibi. Marx da sonunda ilahiyat üzerinden yola çıkmıştı. Louis Althusser de, hayatının son zamanlarında, onda bu evrenselliği, "Katolik evrenselliği" bulduğunu söylemekteydi.

olan ilişkileri üzerinden tanımlamak: "Arabası olan veya olmayan", buradan öznesizliğe doğru giden yol açılacaktır). Althusser'e göre Marx klasik ekonomistleri bu nedenle okumaya başlamıştır ve daha sonra *Kapital*'deki eleştiriler bu klasiklere olacaktır. "Ekonomi politik insani bir eylemin bilimidir"; proletarya için ise ekonomi politik sefalet demektir.[15]

Marx ekonomideki artı-değer kavramına ancak 1847'de erişebilecektir. Marx burada ekonominin evreninden söz eder ve bu, özel mülkiyetin konum olarak bir toplumsal vaziyete karşılık gelmesi demektir. Bu şekilde emek, özel mülkiyetin kaynağı olarak ele alınmaya başlanır artık. İnsan dışarı doğru çıkarak kendi kişiselliğine bir form vermeye başlar ve bu sayede emek bir "ekmeğini kazanma" nesnesi olur. Ama emek artık kendisine yabancılaşmıştır. Kendisine yabancılaşma hem kendine hem de başkalarına karşıdır. Yabancılaşmış emek, sadece nesnesine ve ürettiğine değil aynı zamanda diğer insanlara karşı da yabancılaşmıştır. Özel mülkiyet yabancılaşmış emeğin sonucudur (burada Tanrı'nın nedeni ile özel mülkiyetin nedeni kıyaslanmaktadır).

Marx bu metinde yabancılaşmayı organik olarak şöyle işlemektedir: Ekonomi politik olanın burjuva ekonomisi olduğunu iddia etmeye başlar, bir zenginlik teorisidir ama fakirlik ve sefalet ortaya çıkarmaktadır,[16] çünkü emek yabancılaşmış emektir. Eleştiri ise daha sonra *Kapital*'de gerçekleşecektir. İlk önce onları anlamaya çalışarak onları eleştirel bir şekilde ele almaktadır: Yabancılaşmış emek ve emekçi (ürünü ona yabancılaşmıştır). İnsan emekçi olarak evinde değildir. Evine yabancıdır. Bu yabancılaşmış emek kapitalizmin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Marx'ta bu, ekonomik bir anlamdan çok, bir neden olarak ortaya konulmaktadır. İnsanın kendi ürettiği nesneye yabancılaşması tüm sosyal ilişkileri değiştirecektir. Tanrı'nın nedeni ve emeğin nedeni kıyaslanmaktadır.

---

15 Burada jenerik olarak insan soyutlaması ile proletarya gibi bir sınıfsal canlı insan arasındaki farkı düşünmek gerekecektir.

16 Zenginlik teorisi ile ilgili olarak Bkz. Ali Akay, *Hangi Ekonomi*, T24 internet gazetesi, 18 Ağustos 2018.

Althusser'e göre "epistemolojik kopuş" burada gerçekleşmektedir. 1844'teki *Kutsal Aile* ile 1845'teki *Alman İdeolojisi* değişim göstermektedir. Burada Alman felsefesiyle kopuş başlayacaktır: Marx'ın Stirner ve Bauer'e karşı çıkışı Hegel'e karşı çıkışıyla başlamaktadır. Tarihsel materyalizm ekonominin başlangıcı olarak ele alınmaya başlanacaktır. Şimdi Marx özel mülkiyeti tarihsel bir şekilde ele alır ve onu üretim biçimi içerisinde kavramsallaştırır. Feodal veya kapitalist üretim biçimi bu düzeyde meydana gelir. Marx burada sosyal üretim ilişkilerinden söz etmektedir. Althusser'e göre burada diyalektik materyalizmden tarihsel materyalizme (altyapı [ekonomi, üretim] ve üstyapı [hukuk, siyaset, ideoloji, sanatsal vb.]; insanları yapan bilinçleri değildir, insanlar bilinçlerini yaparlar; burada devrim süreci başlamıştır) doğru yol alınmaya başlanmıştır.

Sınıf mücadelesi kavramı burada ortaya çıkacaktır. Proletarya, burjuvaziyle karşı karşıyadır artık devrim için, çünkü tarihsel materyalizm bunu gerektirmektedir.

Bu tezler 1965 yılında *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak* adlı kitapların arka arkaya yayımlanması sırasındaki Marksizm tartışmalarına tekabül etmekle beraber, Fransa'daki tartışmalar olarak da sınırlandırılabilir. *Marx İçin*'e yıllar sonra önsöz yazan Etienne Balibar, bu tartışmaların çok gerilerde başka bir tarihte ve toplumsal durumda ele alınmış olduğunun altını çizmektedir; o dönemde *Marx İçin* bir manifesto gibiydi; bu eser Marx'ı yorumlama ve yeni bir zemine oturtma çabası olarak önemli bir yer işgal etmekteydi. O dönem, hem Lefebvre'in hem de Aron'un "hayali Marksizm" ve "gerçek Marksizm" tartışmalarındaki yeri nedeniyle ehemmiyetlidir, yani tartışmanın değeri artık tarihsel bir dönemin değeri olarak durmaktadır. Balibar hatta "hayali" kelimesinin altını çizerek, artık manası kalmayan bu tartışmadaki "hayali" olanın sadece geriye kalmış olmasından söz etmektedir. Ona göre artık "tüm Marksizmler hayali olmuştur."[17] Büyük

17 Etienne Balibar'ın Önsözü, *Marx İçin,* İthaki Yay. (ilk yayın tarihi François Maspero Editions, 1965), 2002; Çeviren: Işık Ergüden, s. 7. Balibar'ın önsö-

ihtimalle Derrida'nın öğrencisi olan Etienne Balibar, "hayalet" terimini de *Marx'ın Hayaletleri* kitabıyla hocasının açtığı tartışmaya bağlayarak ele almış ve metnini kaleme almıştır.[18]

Teorik Bakış'ın bu sayısı Louis Althusser'in eleştirileri ve onun eleştirileri dolayısıyla üretilen eleştirileri gündeme getirmektedir. Bugün Althusser denildiğinde ise aslında 1960'lardan itibaren Fransız düşüncesindeki yenilenmeye bakmaktayız.

İstanbul, 12 Eylül 2018

18 Jacques Derrida, *Les spectres de Marx*, 1993, Galilée Yayınları

Sunuş

Cihan Cinemre

Teorik Bakış'ın bu sayısı Louis Althusser'in doğumunun 100. yılında, Althusser'in 1977'de -bu terimden korkmamamızı da söyleyerek- kesin olarak ilan ettiği Marksizmin krizinin Althusser'in zamanından çok daha şiddetli bir biçimde hissedildiği bir anda yayımlanıyor. Marksizmin bugünkü krizi daha şiddetli; çünkü Sovyetler Birliği'nin ve Doğu Avrupa sosyalist rejimlerinin yıkılmış olduğu bir dünyada, kapitalizmin 2008'den beri sürmekte olan krizine rağmen proletaryanın siyasal örgütlerinin yeni bir dünyanın yaratılması için teorik ve pratik olarak hiç olmadığı kadar güçsüz olduğu bir dünyadayız. Kapitalist üretim biçiminin günümüz krizinde yüksek işsizlik oranları kalıcılaşıyor, işlerin büyük çoğunluğu kalitesizleşiyor, güvencesizleşiyor, mülksüzleşme tehdidi kendisini sürekli dayatıyor. Bunlara ek olarak kapitalist üretim biçiminin krizinin ekolojik kriz, mülteci krizi, siyasal temsil krizi olarak da ifade bulması karşısında halk yığınlarının hoşnutsuzlukları sürekli artıyor. Bunların karşılığında, egemenlik altında yaşayan sınıflar dünyanın gidişine karşı dargınlıklarının teskin edilmesi için yüzlerini dünyanın dört bir yanında kapitalizme içsel çelişkileri sahte çelişkilere (yabancılara, göçmenlere, Yahudilere, kökü dışarıda olan aydınlara düşmanlık vb.) şiddet ve propaganda yoluyla bozuşturarak tercüme eden faşist önderlere dönüyor. Bunlardan sonuncusu Brezilya'da iktidara gelen ve mesela Amazon Yağmur Ormanları'nda yerlilerin yaşadığı yerli (*indigeneous*) doğal koruma alanlarını "toprağın üzerindeki su çiçeği hastalığı"na benzeten ve önderliğinde tek bir santimetrekarenin yerli doğal koruma alanı olarak ayrılmayacağı sözünü veren Jair Bolsonaro. Halk yığınlarının günümüz kapitalizminin uzlaşmaz

çelişkilerinin devrimcileşerek üstesinden gelmektense, kendilerini Bolsonaro gibi faşistlerin siyasetinin toplumsal tabanı olarak oluşturması, zorunlu olarak Althusser'in Marksizmin krizi kavrayışına işaret ediyor. Althusser Marksizmi bir bilim olarak kavradığı ölçüde ve bu bilimsellik Althusser tarafından, Marksizmin pratik sınanılırlığı dolayısıyla da gerekçelendirildiği ölçüde, günümüzde Marksizmin pratik dolayımıyla -Althusser'in düşüncesinde semptomatik olarak ortaya çıkan ve bu sayıda yer alan Derrida dersinin de baskın temalarından biri olan Feuerbach üzerine 11. tez yoluyla- girdiği krizi Althusser'i dikkate alarak düşünmek bir zorunluluk haline geliyor.

Sermayenin ve burjuva devletinin sistemli politikasıyla giderek daha fazla izole bireylerin basit toplamına benzeyen halkların, bugünün kapitalizminde şiddetlenen kaygıları, korkuları karşısında; yaşamlarının her alanında artan belirsizlik, güvencesizlik karşısında kendileri için daha mistik bir sağduyu oluşturduğu, Bolsonaro'nun bu sağduyuyu "her şeyin üstünde Brezilya, herkesin üstünde Tanrı" sloganıyla yanıtlayarak burjuvazinin toplumsal egemenliğini uygulama sorumluluğuna getirildiği günümüz dünyasında ideoloji adlı ilişkinin doğru bir kavrayışını oluşturmak için Althusser'in özellikle celp etme (*interpellation*) ve özneleşme kavramlarıyla da düşünmenin zorunluluğu açık. Buna ek olarak Althusser'in "Marksizmin Krizi" metninde Marksist teorideki bir boşluk olarak işaret ettiği sistemli bir Marksist devlet teorisinin yokluğu bugün de devam ediyor. Bu boşluğu Gramsci ve Lenin'le beraber devleti canlı bir ilişki olarak ele alan bir Marksist devlet teorisini oluşturmak için Althusser'in devletin ideolojik aygıtları kavramını da içeren bir teoriyle doldurmak mümkün. Marksizmin bugünkü krizini tanımlayan şeylerden biri de, bugün nesneye karşılık gelecek bir devrimci özne teorisinin yokluğu. Çalışan sınıfın sürekli çalkantı içinde olduğu, sermayenin proletarya karşısında mücadelesindeki silahlarını sürekli çeşitlendirdiği, çalışan sınıfın kompozisyonunun sürekli değiştiği, esnek çalışmanın işgücü piyasasındaki hâkimiyetiyle proletaryanın pek çok

yerden bölündüğü çağdaş kapitalizmin içinde Marksist teori ve siyaset devrimci özneyi bulmakta giderek daha fazla zorlanıyor. Bunun için de, bir özne teorisinin oluşturulması ve özneleştiren ideolojik aygıtlara nüfuz edecek devrimci bir siyasal stratejinin oluşturulması için başka şeylerle beraber, Althusser'in celp etme yoluyla oluşan özne ve yeniden üretim kavramlarıyla düşünmek bir zorunluluk olarak ortaya çıkıyor. *Teorik Bakış*'ın bu sayısında ideoloji ve devletin ideolojik aygıtları sorununu ele alan metinlerin göreli ağırlığı da bu doğrultuda anlaşılabilir.

İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları sorununu ele alan metinlerden ilki, Hasan Ünal Nalbantoğlu'nunki; Nalbantoğlu, Althusser'in de Marksist diyalektikte yeri olmadığını ileri sürdüğü sivil toplum kavramıyla, sanki yaşadığımız sınıflı bir toplum değilmiş gibi düşünen hümanist ideolojiyi, tartışma alanının üzerine ölü toprağı serpmekle itham ederek başlıyor. Ona göre asıl gerçekleştirilmesi gereken, tarihsel-toplumsal formasyonların nesnel işleyişinin çeşitli düzeylerde Türkiye'ye özgü olarak meydana gelen mücadelelerde nasıl ifade bulduğunun kavranmasıdır. Nalbantoğlu bu girişime devletin ideolojik aygıtları tartışmasıyla başlar. O bunu yaparken, devletin ideolojik aygıtlarını yığınlarla ilişkisini tek yönlü bir belirlenim olarak ele almaz, biçimlendirmeye girdi oluşturan hammadde zaten Türkiye toplumsal formasyonunun gündelik yaşamında bulunmaktadır; bu ilişkinin sonucu hınç ve şiddeti de besleyen cahilleştirmedir.

Nalbantoğlu devletin ideolojik aygıtları tartışmasını sürdürürken özellikle iki aygıta öncelik tanır: hukuki ideolojik aygıt ve dinsel ideolojik aygıt. Bu önceliklendirme, Nalbantoğlu'nun daha önce, asıl gerçekleştirilmesi gerekenin Türkiye tarihsel-toplumsal formasyonunda sınıf mücadelesinin nesnel işleyişinin araştırılması olduğu yönündeki uyarısı doğrultusunda anlaşılmalıdır. Nalbantoğlu, hukuksal ideolojik aygıtın etkinliğine dikkat çeker; hukuki ideolojik aygıt, "adalet mülkün [mülkiyetin] temelidir söylemiyle, sanki zengin yoksul hiç kimseyi ayırt etmiyormuşçasına, herkese gül dağıtan bir kurum ve ideolojidir." Bu sözler

Anatole France'ın burjuva hukukunu şu sözlerle hicvetmesini andırır: "Geceleri köprü altında geçirmek, yoksullar ve zenginler için eşit derecede yasaktır." Dolayısıyla hukuk, nesnel maddi eşitsizlikler içinde ve bu eşitsizlikler yoluyla yaşayan burjuva toplumunda, üzerinde egemenlik kurulan sınıfları eşit yurttaşlar olarak çağıran güçlü bir ideolojik aygıttır. Ama hukukun ideolojik karakterine -özellikle Türkiye söz konusuyken- işaret edecek çok önemli başka bir şey, Nalbantoğlu'na göre uzun süredir bir meşruiyet krizi içinde olan ve devletin üzerinde egemenlik kurulan sınıflardan sınıf tahakkümünün devamı için gereken onayı alması için ideolojik aygıtların yetersiz kaldığı Türkiye'de devletin yeri geldiğinde pozitif burjuva hukukunu bile çiğneyecek ölçüde polis şiddetine başvurması ve bu şiddetin her tür olası başkaldırının ezilmesi amacıyla sürekli teyakkuz halinde tutulmasıdır. Düşünür, devletin ideolojik aygıtları tartışmasında öncelik tanıdığı devletin dinsel ideolojik aygıtının devletin siyasal ideolojik aygıtıyla ilişki içerisinde Türkiye'deki işleyişini, siyasal İslamcı iktidarla ilişki içinde oluşan toplumu somutluğu içerisinde ele alarak tartışır. Nalbantoğlu devletin ideolojik aygıtlarının somut işleyişini ele alırken, bunların sınıflı bir toplumun gerçekliği içerisinde hareket ettiği gerçeğini, bu işleyişin sınıflı toplum dolayımıyla gerçekleştiği gerçeğini kendi teorik girişiminin özsel bir parçası olarak oluşturur ve kendi başlattığı teorik girişime birilerinin el atacağı umudunu dile getirerek yazısını bitirir.

Bu sayıda yer alan metinlerden biri de Enis Memişoğlu'nun Türkçeye çevirdiği, Jacques Derrida'nın 1975-1978 öğretim yılında École Normale Supérieure'de vermiş olduğu "Teori ve Pratik" başlıklı derslerinin Althusser'e ayrılmış olan üçüncü oturumu. Derrida bu derste Gramsci ve Althusser'deki ortak felsefi proje olarak adlandırdığı sorunu, Feuerbach üzerine sekizinci ve on birinci tez dolayımıyla tartışıyor. Derrida'nın söz ettiği proje, meşhur on birinci tezi referans alarak, Marksizmde felsefenin öldüğünü ve onun yerini basitçe devrimci pratiğin aldığı varsayımına, felsefenin politik gerçekleşmesinde felsefenin sonunu

görenlere karşı yeni bir praksis felsefesinin oluşturulmasıdır. Althusser'e göre felsefenin proleterce tamamlanması içinde felsefenin ölümünü kutlayanlar ile pragmatizm arasında bir adım vardır. Derrida'nın bu derste tartıştığı şeylerden biri o adımdır ve adımın atılacağı söylenen yerdir. Peki Marksizmi diğer felsefelerden ayıran nedir? Althusser için cevap, Marksizmin kendisini kendi nesnesinin sınamasına tabi kılan tek felsefe olmasıdır. Derrida, *Teorik Bakış*'ın bu sayısındaki başka makalelerde de değinilen, Althusser'in teorik pratiği için belirleyici önemdeki bir sorun üzerine, Lenin'in, Marx'ın yalnızca köşe taşlarını yerleştirdiğini söylediği Marksist diyalektiği sistemli bir felsefe olarak oluşturma sorunu üzerine düşünür. Marksist felsefe nedir? Teorik olarak var olmaya hakkı var mıdır?

Devletin ideolojik aygıtlarını konu eden bir başka metin de Can Batukan'ın Althusser'de, "Devlet'in İdeolojik Aygıtları Kavramı Üzerine" başlıklı makalesi. Batukan yazısında Althusser'in hümanizme karşı mücadelesini, Marksizmin çarpıtılmasına, evcilleştirilmesine ve böylece onun burjuva ideolojisiyle bütünleştirilmesine karşı verilen bir mücadele olarak tanımlıyor. Yazar devletin ideolojik aygıtlarını, özellikle özel alanda yer almaları nedeniyle insan öznelliği üzerinde kurucu güce sahip "makineler" olarak kavrıyor. Bu makinelerin burjuva ideolojisi yoluyla tanımladıkları öznelliğin yadsınmasını, yeni ve düşünülmemiş öznellik biçimlerinin icadının Althusser'in benimsediği temel bir sorun olduğuna işaret ediliyor. Bu doğrultuda Batukan, Althusser için felsefenin zor görevine dikkat çekiyor; devletin ideolojik aygıtlarının dönüştürülmesi ve tüm bir toplumun öznellik biçiminin felsefe yoluyla dönüştürülmesi.

Nusret Polat, yazısında, aralarında Althusser'in de olduğu çeşitli düşünür ve felsefecilerin (Antonio Gramsci, Benedictus Spinoza, G. W. F. Hegel) düşüncelerinde Machiavelli'nin izini sürüyor. Polat, Machiavelli'nin düşüncesinin siyasal eylemi hedef aldığını, pratiğe hizmet eden bir teorik faaliyet olduğunu ve bu nedenle bunun Marx'taki anlamıyla bir çeşit praksis faaliyeti

olduğuna işaret ediyor. Machiavelli'nin düşüncesini bir tür siyasal pragmatizmle tanımlayan genelgeçer kanaatin aksine yazar, Machiavelli'nin praksisinin halkçı bir praksis olduğuna işaret ediyor; yani halkın özgürlüğüne kavuşması için, hem prensin hem de halkın yasalara sıkıca bağlı olduğu bir ulusal birliğin oluşturulmasının praksisi.

Bu sayıda, 16. İstanbul Bienali'nin de küratörlüğünü yapacak olan Nicolas Bourriaud'nun Mehmet Öğüt tarafından Türkçeye çevrilmiş, "Kültürel Yağmur Altında (Louis Althusser, Marcel Duchamp ve Sanatsal Formların Kullanımı)" başlıklı yazısı da yer alıyor. Bourriaud, devlet komünizminin ideologlarının Marx'ı, Marx'tan önce oluşmuş bir düşünce biçimine (Hegelcilik) göre okuduklarını ileri sürüyor ve sonra Althusser'in Marksizmi Hegelci diyalektikten arındırma girişimiyle bağlantılı şu soruyu soruyor: "Duchamp'ı da acaba ona ait olmayan düşünce biçimleriyle 'okumuş' ve bu yüzden Duchamp'ın pratiğinin estetiğini hâlâ keşfedememiş olabilir miyiz?"

Efe Baştürk makalesinde Althusser'in Lacancı psikanaliz teorisi ve Spinoza yoluyla oluşturduğu ideoloji teorisini ele alıyor. Bu teoride bilinçdışının etkinliğinin belirleyiciliği tartışılıyor ve bu ideoloji teorisi yoluyla anahtar bir Althusser kavramı olarak yeniden üretimin Althusser'in yapısalcılığında kapladığı konum tartışılıyor. Yazar, psikanaliz yoluyla psikoloji ve ekonomi ile özü dışarıya bırakılan ve kendisine yabancılaştırılan insanın kendisine döndürülmeye çalışıldığını ileri sürüyor ve bu "insansılık"ın Althusser'in özne kavrayışıyla ilişkisi üzerine düşünüyor.

Althusser'in ideoloji teorisi, devletin ideolojik aygıtları ve özneleşme kavramları üzerine bu sayı için yazılmış bir başka makale de Mehmet Şahinler'inki. Şahinler, Althusser'in meşhur Marx dönemlendirmesini referans alarak, Marx'ın oluşturduğu, içerisinde ideolojinin bir temsil ilişkisi olarak düşünüldüğü ideoloji teorisinin Althusser tarafından reddedilmesinin anlamını sorgulayarak başlıyor yazısına. Yazar bundan sonra, Althusser'in Marksizmdeki sapmalar olarak değerlendirdiği ekonomizm ve

pozitivizme karşı, psikanalizden ödünç aldığı üstbelirlenim kavramının Allthusser düşüncesindeki belirleyiciliğine işaret ediyor. Şahinler, bu anahtar kavramlar yoluyla Althusser felsefesinde temel bir konumu kaplayan ideoloji ve bilim arasındaki katışıksız ayrımın hangi kavramlar yoluyla düşünüldüğü üzerine yazıyor. Yazının sonlarında, aslında hem teori hem de devrimci pratik için ve aslında genel olarak Marksizm için hayati bir sorun oluşturan ideolojinin dirençliliği sorunu ele alınıyor.

Bu sunuşun yazarı tarafından yazılan makalede, Althusser'in, Marksizmi Hegelci diyalektikten arındırma teşebbüsünün epistemolojik olanaksızlığına ve bunun Marksist teori adına tahripkârlığına dikkat çekiliyor. Yazar, Marksizmin içeriksizleştirilmesi ve çarpıtılması olarak da gördüğü bu girişimin eleştirisi için başta *Kapital* olmak üzere Marx'ın kendi eserlerine ve Marx sonrası en büyük Marksist devrimci ve teorisyen olan Lenin'in Hegel'in *Mantık Bilimi* üzerine aldığı notlara başvuruyor.

Erdem Bulduruç, yazısında Althusser'in teorik anti-hümanizminde özne kavramının felsefe sahnesinden indirildiğine işaret ediyor. Yazar bundan sonra Althusser'in ideoloji ve devletin ideolojik aygıtları metninden hareketle Althusserci ideoloji teorisini, Althusser'in bilim ve ideoloji ayrımının yapılışını, kavramlarını, bu ayrımın çıkarımlarını ve özneleşme kavramını tartışıyor. Tüm bunlar yoluyla Bulduruç, yeni bir komünizm tahayyülü üzerine düşünülmesini mümkün kılacağını ileri sürdüğü, Althusser'in Epikür felsefesinden türettiği karşılaşma materyalizimi teorisine ulaşıyor.

Mehmet Şiray makalesinde Jacques Rancière'in eserleri üzerinden, onun Althusser eleştirisinin çeşitli uğraklarını takip ediyor. Yazar, Rancière'in eleştirisinin en başta Althusser ve Rancière'in 1968 olaylarına ve komünist parinin devrimci mücadeledeki konumu ve etkinliğine bakışlarındaki farklılıklarda bulunan kökenlerine işaret ediyor.

Bu sayıda Fransa'da 1968'in yaşanmasıyla ilgili Althusser'in mektubu Begüm Özden Fırat'ın yazdığı sunuşla beraber yer alıyor. Fırat, sunuşunda bizlerin de Gezi Ayaklanması sırasında

doğrudan deneyimlediğimiz bir sorun -ayaklanma sırasında farklı sınıfların karşılaşması ve birliği sorunu- dolayısıyla 1968 Mayısı'nı düşünüyor.

Teorik Bakış'ın bu sayısında yer alan son metin ise Enis Memişoğlu'nun Althusser'e yazdığı bir mektup.

Parçalar ve Salınımlar: Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun "'Devletin Ideolojik Aygıtları Üzerine' Notlar" Yazısına Önden Bir Söz

Sanem Güvenç-Salgırlı[1]

Tanıtması ve önüne bir şey yazması oldukça zor bir yazı bu. Zorluğunun tek nedeni de yazının tarihi değil. Ünal Nalbantoğlu'nun en son yazısı olmasının yanında diğer yazılarına göre hem daha parçalı hem de dili alışageldiğimizden daha keskin. Keskinliğine şaşmamamız lazım. Nalbantoğlu'nun sözünü sakınmadığı herkesin malumu olsa gerek (tahminimce en çok bilinen ve tartışılan yazısı, bilindiği kısaltmasıyla, *Erzats Akademisyen* makalesi bunun doruk noktalarından birisi). Ancak bu yazısında hınca meyletmeden yer yer öfke, yer yer içerlemelerle karışmış keskin-sansürsüz bir dille karşılaşacaksınız. "Hamhayalleri" olan "iki buçuk entelektüeller", yazılarına kulak asmamış olanlar, sivil toplum lafını ağızlarından düşürmeyenler ve bunların karşısında onları dinlemememizi söyleyen, titiz bir çalışmayla devletin ideolojik aygıtlarını (DİA) araştırmamızı isteyen bir yazı var elinizde. Parçalılığını da sürpriz olarak düşünmek doğru değil kanımca. Metinlerinin içerisindeki kesintilerden (Barış Mücen'in gözlemiyle) dipnotlarındaki kaçış çizgilerine, argümanlarının birbirlerini kesen ayrık hatlarından anlık sıçramalarına, okuyanı dikkatli ve (elinizdeki yazıdaki deyişiyle) *kışkırtmalara* açık olmaya, yer yer kendi patikalarını oluşturmaya çağıran yazılar yazdı Nalbantoğlu. Yalnız belki bugünden bakıldığı için, belki de yazının bitmemiş bir taslak, geleceğe gönderilmiş bir araştırma önerisi veya detaylı

1 Dr., Emily Carr University of Arts and Design. sanemguvenc@gmail.com, sguvencsalgirli@ecuad.ca.

bir inceleme teklifi olduğu düşünüldüğünde, parçalılık başka türlü bir görüntü alıyor. Elinizdeki bu kısa tanıtım yazısı da bunu sorunsallaştırmayı amaçlıyor.

Birbirini kesen düşünce hatlarıyla belirlenmiş yazıların yanında, Nalbantoğlu'nun bu yazısında *epistemolojik salınımlar* var. Epistemolojik salınım ne derseniz, şunu kastediyorum: bir arada görmeye alışık olsak bile, irdelendiğinde oldukça farklı kümelenmelerde gördüğümüz, soykütükleri birbirlerini çağrıştırmayan kavramların arasında gidip gelme. Örneğin, "maddi bir pratik ideoloji olarak DİA" ile "geri bırakılmışlık" ya da "cahilleştirme" ifadesinin bir aradalığı. Neden bir salınım olsun ki bu? Çünkü *geri bırakılmışlık ve cahilleştirme,* merkezden (bu merkez neresi olursa olsun) yapılabilecek bir manipülasyonu, büyük harfle yazılan bir Özne'yi (veya Özneler topluluğunu) ve de ontolojisi müdahalelere olanak sağlayabilecek dışsal bir gerçekliği varsayıyor. Merkezi yapı, Özne(ler) ve orada bir yerde duran bir gerçeklik. Oysa *maddi bir pratik ideoloji olarak DİA*'lar tam tersi bir okumayı mümkün kıldığı için enteresan. Bir yanda birbirleriyle dirsek temasında ve iletişimde olsalar bile bir arada hareket etmeleri için koordine edilmeye muhtaç, otonom yönetimsel yapıları pratikler bütünlüğü olan DİA'lar; diğer yanda büyük harfli öznenin edimselliği yerine ilişkisellik ve de sadece ve sadece bu ilişkiselliğin bir uzantısı olarak var olan gerçeklik. Tam olarak bunları söylemese bile, Nalbantoğlu'nun bizzat kendisi benzer bir yerde dolanıyor. Yazısının başında Althusser'in ve Heidegger'in anti-hümanist tezleri olarak anımsattıkları şunlar: Öznesiz, tek kökeni olmayan, ereksiz bir akış. Kaldı ki, zaten Althusser'in *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* yazısının derdi de tam bu noktada odaklanmış duruyor.

Okuyan hemen herkesin metinle uzaktan ya da yakından tanış olduğunu düşündüğüm için özetlemeden, sadece önemli gördüğüm yerlerin altını çizerek devam ediyorum. Devlet Althusser'in bu metninde yekpare bir yapı değil (dolayısıyla merkezi herhangi bir kavram düşünülemez); burjuva sınıfının bir temsili. Her ne kadar tekil özne olarak ansak da sınıf da burjuva

da homojen birer yapı olarak karşımızda durmuyo; burjuva sınıfı işçi sınıfı ile kurduğu ilişkiler bütünü içinde deviniyor. Althusser ideolojiyi tam bu noktada karşımıza çıkartıyor. Hem mesele sadece emeğin ve üretim araçlarının yeniden üretimi olmadığı için (kapitalizm sadece bunu yapıp mekanik bir şekilde kendini devam ettiremez) hem de eğer yeniden üretim esas olarak, "son kertede" ilişkilerin yeniden üretimine dayanıyorsa o da tamamen zora sırtını yaslayamaz (Althusser bu şekilde ifade etmese de bunun kısmen *zamansallıkla* ilgili bir sorun olduğunu düşünebiliriz: *zor*, anlık etkili olsa da uzun dönemde etkisiz bir yönetim aracıdır). O yüzden yeniden üretimi zorun hâkim olduğu bir süreç olarak değil, ritüeller aracılığıyla pratikler yaratma ve bu pratikleri devam ettirme sorunsalı olarak ortaya koyuyor Althusser.

İdeoloji de tam burada, bu ilişkileri devam ettiren maddi pratikler bütününe atıf yaparak tartışmanın içerisine giriyor. "Gerçeklikle kurulan düşsel ilişki" olarak değil, "kişilerin kendi gerçek var olma koşullarıyla kurdukları düşsel ilişkinin temsili" olarak. İlki kendi başına var olan bir gerçekliği bizim düşsel (ve Althusser'in deyimiyle boş-önemsiz) dünyamızdaki bir temsili iken, ikincisi bizzat yaşadığımız, ürettiğimiz ve yeniden ürettiğimiz pratikleri anlamlandırma, dilde temsil etme çabası. Althusser'in yaptığı gibi Pascal'a referans vererek söylersek: insan önce inanıp sonra kilisede dua etmeye gitmez. Nedensellik tersinden çalışır. Kişi önce kiliseye gider, sonra diz çöker, tövbe getirir ve sonra inanır. Bir başka deyişle, kişi inandığı için dinin gerekliliklerini yerine getirmiyordur; aksine dinin gerekliliklerini yerine getirdiği için inanıyordur. Ayrıca inanmak için sadece kiliseye gitmek de yetmez. Dua etmek, diz çökmek ve tövbe etmek gibi üç ayrı pratik-ritüelle birleşmediği sürece kendi başına bir şey ifade etmez. Ya da şöyle söyleyelim: inanmak, ifadesini ancak saydığım pratikler kümesi içerisinde bulur. Althusser, Pascal'dan örnek verdiği için inanma meselesini gündeme getirdim; bir de Nalbantoğlu'nun yazısındaki çok belirgin parçalardan birisi olduğu için. Ama bu kümelenmeyi her

ideolojik aygıt için belirleyebiliriz. Örneğin, hakikat-sonrası haberler. Hakikatin toplumda ve siyasette artık yeri kalmamasının haberlerin yanlış-abartılı-yanlı-galeyana getirici olmasında bir rolü yoktur. Herhangi birisi/birileri hakikati siyasetin ve toplumun içerisinde çekip almamıştır. Temel haberleşme kaynağı sosyal medya olduğu için, orada tanıdıklarımızdan gelen haberlere güvendiğimiz, paylaştığımız ve bunların altına yorumlar yazma ritüelini geliştirdiğimiz için hakikat-sonrası dönemdeyiz. Bir başka deyişle, kaynağını doğrulamadığımız haber paylaştığımız için hakikat-sonrası haberleşme çağındayız; hakikat bittiği için hakikat-sonrası çağda değiliz, gibi.

Nalbantoğlu bu çizgiyi izlemiyor. İdeolojinin "maddi-pratik" yanına göz kırpsa da, aygıtlara bir pratikler bütünü olarak değil, devletle ilişkileri bağlamında vurgu yapıyor (devletin sınıfsal ve parçalı niteliğini her daim göz önünde tutarak). Okuyacağınız için daha fazla *spoiler* vermeyeyim. Ancak şu gözlemi yaparak bitireyim. Devlet ve pratikler bağlantısı belirgin olmasa da, Althusser'de de olan bir salınım. Ya da şöyle diyeyim, pratikler bütünlüğü olarak DİA'lar ve devletin bunlarla olan ilişkileri Althusser'in de tam olarak çözemediği bir mesele: makalesinin yapmaya çalıştığı şeylerden birisi çoklu yapısı olan DİA'ları bir araya getiren mekanizmanın ne olduğunu bulmak. İşlevlerinin ideolojik olması (ideolojiyi oluşturmaları değil) bir aradalıklarını sağlayan görünür tek nokta olarak karşısında duruyor. Yani bir anlamda teorikleştirme çabasının kendisi ve bunu "*Bütünü oluşturan nedir?*" sorusu üzerinden yapması devleti nihai adres olarak belirliyor. Bir başka deyişle, devlet sorunsalıyla uğraştığı için pratikler devletle ilişkileniyor. Pratiklerin nasıl bir araya geldiği başka sorunsalların parçası olsa bambaşka kavramsallaştırmalara yol alabiliriz (Foucault'nun yönetimsellik kavramı bunun bence en iyi örneği).

Hem Althusser açısından hem de Nalbantoğlu'nun onu okuması dolayımıyla sormaktan geri duramayacağım. Son bir kez en başa dönerek sonlandırayım bu kısa girişi: büyük harfli öznenin,

yekpare kökenin ve ereğin olmadığı bir akıştan bahsediyorsak, o zaman pratik kümelerinin herhangi bir sahibi olabilir mi? Pratikler kümelerini iyelik ekleri düşünebilmek mümkün müdür? Ya da bir arada hareket etmelerinin koşulları nelerdir, birbirlerine nasıl, hangi hareketler, hangi hatlarla bağlanırlar? Pratiklerin bu şekilde sorunsallaştırılmaları sadece devletin nasıl çalıştığını bize göstermesi için değil, aynı zamanda da birbirimizle başka şekillerde ilişkilenebilmek, yeni pratikler oluşturarak yeni bir yaşam kurabilmemiz için de gerekli diye düşünüyorum.

"Devletin İdeolojik Aygıtları" Üzerine Notlar

Hasan Ünal Nalbantoğlu

Yıllar önce "Felsefede Hukuk Dilinin ve 'Sivil Toplum' Kavramının İnanılmaz Serüvenleri" başlığı altında özenerek kaleme aldığım bir yazıda, alttan alta Althusser'in köktenci felsefi-ideolojik müdahalelerinin etkisiyle, hem tamtakır gevelenen 'hukukun üstünlüğü' gibi bir ideolojiyi hem de kısmen Gramsci'den esinle bin dokuz yüz yetmişli yıllarda demokratik bir toplumun ülkemizde yerleşmesi için öne sürülen, ama önüne gelenin kullanmaya başlamasıyla sonraki yıllarda yerlerde sürünmeye terk edilen 'sivil toplum' ideolojisini topa tutmayı amaçlamıştım;[1] en başta da sol kesimin düşünce tayfını süsleyen hümanist hamhayâlleri. Bilerek giriştiğim bu kışkırtma, güç kaynağını temelde Althusser'in savlarında, kısmen de Heidegger'in "teorik anti-hümanizma"sında bulmaktaydı elbette. Arzum, aslında değişik mücadelelerin sahnesini oluşturan 'sınıflı toplum'dan başka bir şey olmadığını göstermeye çalıştığım 'sivil toplum'u gerçek tarihin ışığında yeniden gözden geçirmek, bunu da yazıyı okuyanlarla birlikte gerçekleştirmekti. Öte yandan, zaman zaman dile getirilen, şu Türkiye'yi

1 Bazı savlarını geçmişte önce Yusuf Akçura anısına "Yurttaşlık Arayışları" başlığıyla WALD tarafından örgütlenen (5 Aralık 1998, Sultanahmet, İstanbul) seminer ve tartışma sırasında öne sürdüğüm, sonradan 'Demokratik Cumhuriyet Programı' ve 'Demokratik Değişim Derneği'nin Friedrich Ebert Vakfı'yla işbirliği içinde düzenlediği "Sivil Toplum" konulu toplantısında (İstanbul, 20 Mayıs 2000) geliştirerek sunduğum, ardından da **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi (HFSA), 12. Kitap, "Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-II" Sempozyumu (İstanbul, 7-11 Eylül 2004) Bildirileri** (İstanbul: İstanbul Barosu Yay., 2005): 75-89'da yayımlanan bu yazı, son olarak da değişiklik ve eklemelerle *Yan Yollar: Düşünce, Bilgi, Sanat* başlığıyla çıkan makalelerimin derlemesinde (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010) cıkmıstır.

yönetenlerin sınıflar olmayıp, bellibaşlı ailelerin olduğu yollu argümana da hiç itibar ettiğim söylenemezdi. Bu iddiaya karşı söylenecek şey şu karşı soruda yuvalanmıştı: Avrupa kapitalist üretim tarzını ortaya çıkaranlar bekârlar mıydı sanki? Elbette hem feodalizmde hem de baştaki kapitalist formlardan çıkıp da günümüzün asalak finans kapitaline uzanan serüvende, başlardaki toplumsal kökenleri ne olursa olsun egemen sınıfları her zaman 'aile ve sülaleler' oluşturmuştur. Tıpkı bugünlerin Türkiyesi'nde eski burjuvazinin payını küçülttüğü için görgüsüz *nouveaux riche* diye aşağılanmasına rağmen, inatla egemen sınıfı yeniden ve dinci burjuvazi sıfatıyla oluşturmak üzere mücadele veren ve İstanbul'un kenar mahallelerinden tutun da Kayseri'den Karadeniz ve Doğu'ya uzanan coğrafyada emek-gücünün sömürüsü yoluyla palazlanan taşra kurnazı tarikatçı ailelerin belki de eskinin aynı tüketim tarzını sürdürecek yeni egemen sınıfı oluşturmaya başlaması gibi.[2]

Bunlara kulak kabartılacağını düşünmüştüm. Ne gezer! Kötü yanılmışım.

Giderek üzerine katlarca ölü toprağı serpilen tartışma alanını belirleyen esas etken, sonunda işadamlarının bile sendikaları (!) ve başka örgütleriyle uğruna hizmet verdiklerini yüzsüzce öne sürdükleri 'sivil toplum'un sınıfsal yapısını tartışmaktan kaçınmanın böyle bir suskunluğa yol açmış olmasıydı, 'İnsan' ya da 'İnsanlık' gibi tuhaf düşün ürünlerinin Özne statüsüne kavuşturularak merkezine yerleştirildiği şu aptalca 'hümanizm' ideoloji ve felsefesini (sic.) savunacak denli safdil iki buçuk entelektüelin

2 Bu demek değildir ki, egemen-sömürgen sınıflar ve karşılarında sömürü ile baskıya direnen çalışanlar aralarındaki mücadelenin tam anlamıyla billurlaştığı çok net sınıfsal konumlar işgal etmektedirler. Sınıfsal karşıtlıkların herhangi bir sınıfın daha önce tarih sahnesine çıkıp, bunu karşıtının da ortaya çıkmasının izlediği yollu saçma açıklama karşısında söylenecek tek doğru şey, onların sınıflar arası ilişki/çelişkinin ortaya çıkmasıyla eşzamanlı belirdikleri gerçeğidir. Durumu muğlak kılan, özellikle günümüzde sınıf karşıtlığının netleşmesini bir süredir engelleyen ikinci bir gelişme de, şu örgütsüz "sınıflar altı yoksullar" (*underclass*) kategorisinin tarih sahnesini kaplamış olmasıdır.

(iktidar) 'istenci'nin bu suskunlukta rol oynaması değil.

Özellikle Avro bölgesindeki ülke ve devletlerin bir süredir bunalıma girmiş bulunan dünya ekonomisinin ağırlığı altında, öncelikle yerel ekonomilerin finans tekellerince talanının bedelini ödetmek üzere mütevazı yurttaş vergi mükelleflerinin ve öğrencilerin cebine elini atması, egemen sınıf devletlerinin işçi ve öteki çalışan sınıfların haklarının yanı sıra eğitim alanında kazanılmış haklara da sefilce tasallut etmesi öğrencilerin etkin direnişiyle karşılaşmıştır; bu devletler bu direnişle baş etmek zorundadır. Bu da tarihsel-toplumsal formasyonların yapısal işleyişine içkin sınıf mücadelesinin somutta yansıdığı iktidar mücadelelerine dikkatleri çektiği için anlamlıdır. Budalaca hümanist söylemlere sığınmak yerine toplumsal formasyonların nesnel işleyişini yakın çekime almayı zorunlu kılan bir tarihsel-toplumsal gerçekliktir burada söz konusu olan. Bu yüzden, asıl gerçekleştirmemiz gereken şey, aynı görüngünün şimdiki Türkiye tarihsel-toplumsal formasyonuna özgü siyasi, ekonomik, hukuki, ideolojik mücadelelerdeki tezâhürünü irdelemek olmalıdır diye düşünüyorum. Buna da vesâyetçi üniter devletten koparak başını alıp giden çapulcu bir sermaye rejimini İslamcı ideolojik kılıfla örtmeye çalışan şimdiki devlet ve hükûmet işleyişinin yol açtığı, bu kez de İslami renge bürünmüş bir yeni burjuva sınıfı ile çoğunluğu oluşturan yoksullar arasındaki uçurum ve mücadeleyi irdeleyerek girişilebilir. Burada da Althusser'in anahatlarını öncelikle kendi ülkesindeki işleyişe bakarak çizdiği "devletin zora dayanan aygıtları" ile sınıflı topluma yayılarak sınıf tahakkümünü gizleyecek 'onay'ı kitlelerden sağlamak üzere işleyen "devletin ideolojik aygıtları"nı[3] tartışmak yoluyla her zaman yanlışlanmaya açık bir başlangıç yapılabilir. Bu aynı zamanda Althusser'in esin kaynakları arasında başa yerleştirdiği, Gramsci'nin "hegemonya-tahakküm" ve "onay" arasında yaptığı anahtar ayrımın Türkiye tarihsel formasyonunun şimdiki devinim koşullarında sınanmasına da

3 Bundan böyle devletin baskıcı aygıtları (devletin zora dayanan aygıtları) DBA, devletin ideolojik aygıtları DİA olarak kısaltılacaktır.

olanak tanıyacaktır diye umuyorum.

Althusser'in bu hususta öne sürdüğü stratejik bir kaç anti-hümanist savı yeniden hatırlayalım.

Bunların başında, onun hem 'Özne' temelli bitip gidiveren hümanist peri masallarını yıkmak için hem de hep süregelecek tarih öyküsünü vurgulamak için olgun Marx'tan devşirerek geliştirdiği "teorik anti-hümanizm"i ve öykütarihin Öznesiz, tek kökeni olmayan, dolayısıyla da Ereksiz bir akış oluşturduğu yollu sert ve dogmatik (kendi sözleri) maddeci felsefi konumu (*position*) gelmektedir.[4]

---

4 Althusser'e göre giriştiği felsefi müdahale doğası gereği her felsefi savda olduğu gibi dogmatik olması kaçınılmaz, maddeci bir savdır. Çünkü tüm felsefe alanı son çözümlemede siyasi nitelikte bir muharebe alanı olup, maddecilik ve idealizm arasındaki savaşımın "savaş meydanı"dır (*Kampfplatz*; Kant). Her savaş gibi bu da daha baştan 'önleyici' olduğundan, amaç tepeleri ele geçirmek, karşıtının gerisinden dolanarak onu içeriden çökertmektir. Bu da sonunda sınıf mücadelesinin teoride aldığı biçimdir. İlgili literatür için özellikle bkz. L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche) » ve « Soutenance d'Amiens », *Positions: 1964-1975* (Paris: Éditions sociales, 1976): 67-125; 127-172. Bu girizgâh, Althusser'in ifadesiyle, somut bir nesne üzerine düşünmek için gereken 'asgari genellik' [« *le minimum de généralité nécessaire pour pouvoir réflechir sur un objet concret* »] olarak işleyen bir soyutlama, kavramsal bir başlangıç noktasıdır, daha fazlası değil. Ayrıca bkz. L. Althusser, *Özeleştiri Ögeleri*, çev. Levent Targu (İstanbul: Belge Yayınları, 19): [*Élements d'autocritique* (Paris: Hachette 1974): 27, Not 1] (Bundan böyle, *ÖÖ ve EA*). Bu saptamayı somut Türkiye koşullarını incelerken hep akılda tutmakta sayısız yarar var. Ama Althusser tarihin bir Öznesi, dolayısıyla Başlangıcı/Kökeni ve Ereği bulunduğu yönündeki, büyük ölçüde Hıristiyan inanışından türeyen ve Hegel'de nihai felsefi ifadesini bulan 'erekselci' (teleolojik) tarih görüşünü toptan yadsıyarak, tarihin içinde ancak olayları, süreçleri kendi erekleri doğrultusunda etkilemeye, yönlendirmeye çalışan farklı öznelerden (kişiler, partiler, hareketler, vb.) söz edilebileceği, dolayısıyla tarihin "Öznesiz ve Erek(ler) siz bir süreç" olduğu yönündeki şu maddeci savı cesurca öne sürmüştür: "Tarih 'Özne'siz ve Erek'(ler)siz bir süreçtir', içinde 'insanların' toplumsal *ilişkilerin* belirlenimi altında özne olarak eyledikleri *verili* durumlar, *sınıf mücadelesinin* ürünüdürler. Öyleyse, tarihin, terimin felsefi anlamında, bir Özne'si değil, bir *devindirici* gücü vardır; bu güç de sınıf mücadelesidir. [« L'histoire est bien un < procès sans Sujet ni Fin(s) >, dont les circonstances données, où < les hommes > agissent en sujets sous la détermination de rapports sociaux, sont le produit de la lutte de classe. L'histoire n'a donc pas, au sens philosophique du terme, un Sujet, mais un moteur: la lutte des

Çağdaş tüm devlet sistemlerinin -bu arada Türkiye'deki devletin de- uzundur bir "meşruiyet krizi" (*Legitimationkrise*) içine düştüğü kuşku götürmez; üstelik, '*international community*' yalanı en yetkili devlet adamlarının dillerine pelesenk olmuşken. Onca gizleme çabasına rağmen, aslında ciddi bir uluslararası meşruiyet sorununun var olduğuna işaret eden bir boş lâftır bu. Bu tür yavan söylemlerin örtmeye çalıştığı gerçek, bu yetkililerin temsil ettikleri toplumlardaki çalışan huzursuz kitlelerden sınıf tahakkümünün devamı için çok gerekli olan 'onay'ın alınması için sınıflı toplum içinde işleyen 'ideolojik aygıtlar'ın (DİA'lar) yetersiz kalmasıdır. Bu durum ister istemez bizzat devletin 'zorbalık' aygıtlarının, devletin koruması altında olması gereken pozitif (burjuva) hukuku bile çiğneyecek ölçüde ordu ve polis şiddetine başvurmasına, bu şiddetin her tür olası başkaldırının ezilmesi amacıyla sürekli teyakkuz durumunda tutulmasına yol açar. Bu durum en başta 'hukukun üstünlüğü' üzerine onca terâneye rağmen uzun zamandır devletin 'hukuksuzluk' hâline alışmış, brutalize olmuş kitlelerin bunu normal durum saydığı[5] Türkiye sınıflı

---

classes »], Bkz. Louis Althusser, « Remarque sur une Catéorie: procès sans Sujet ni Fin(s) », *Réponse à John Lewis* (Paris: Editions Maspero, 1973): 76. [Tr.: "Bir Kategori Konusunda Uyarı: 'Öznesiz ve Erek(lersiz) Süreç' " *John Lewis'e Cevap*, Tr. çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki, 2004): 109-117].

5 Kan davası, kız alıp ver(e)meme, tarla tapan ihtilafı vb. konularda aradaki meseleleri çözme yolunun karşılıklı söyleşmek yerine, silah kullanmaktan geçtiğine, zorbalığın gücüne sorgusuz sualsiz duyulan inanç dün oluşmamıştır. Binlerce yıl Anadolu toprakları üzerinden geçen kavimlerin alışageldiği, 'gündelik yaşam'larına mündemiç 'zor kullanma' alışkanlığı 'pirüpâk bir halk karşısında zalim, kıyıcı devlet' diye gevelenen özcü humanist masallarla geçiştirilebilecek bir şey değildir. Salt Anadolu'da değil bir çok coğrafyada (örneğin Sicilya ve kan davalarının zor kullanılarak çözülmesi nedeniyle insanlarının daha mutlu (sic) olduğunu Nietzsche'nin öne sürdüğü Korsika, bugünlerde de Afrika ve Kolombiya ile Meksika) hüküm süren zorbalık kültürü, aslında onca 'adalet,' 'hukuk' vb. mugalatasıyla gerçekte dönenlerin üstünü beceriksizce örtmeye çalışan, ama sorunlarına demokratik ve adaletli çözümler isteyen çalışan kesimlere şiddet kullanmakta en ufak tereddüt göstermeyen modern devletin sınıfsal zorbalığını besleyici bereketli topraktır da. Yargının özerkliği ya da rüşvet gibi konular üzerine Türkiye'de dönen yüzsüz oyunlar bu konudaki kanunsuzluğu artık hiç gizlemeye gerek duymayan iktidar kabadayılığının

(pardon 'sivil toplum' demem gerekiyordu değil mi!?) toplumu için geçerlidir.

Özetle, çağdaş devletin meşruiyet krizi, çeşitli partilerce ya da koalisyonlarca oluşturulan bir dizi hükûmetin gelip geçmesine rağmen T.C. Devleti'nin ve rejiminin de uzundur içinde bulunduğu, öteki ülkelerdekine benzer bir durum ve bu durumu 'Hocam, ne olacak bu memleketin hâli?' türünden ucuz, ânı kurtaracak hayıflanmalarla, yavan söylem bile denilemeyecek boş lâfa dönüştürmek, bu krizin sınıflı toplum formasyonunun yapısından kaynaklandığı gerçeğini gözlerden saklamaya yarar ancak. Bizimki gibi toplumsal formasyonlarda hukukun üstünlüğünün, bu arada 'devlet ve milletin birliği' demagojisinin dillerden düşürülmemesine rağmen, devletin sıkışınca hemen hukuksuzluğa yeltenmesinin ve açık şiddete kolayca başvurmasının nedeninin gene toplumsal formasyonun gündelik yaşamını sıvayan ideolojiye (=kültüre) içkin şiddet ve zora başvurma geleneğinden geldiğini öne süreceğim bu noktada. Hukukun, yasaların öncelikli olduğu söylemine hiç aldırmadan, göz kırpmaksızın aile için töre cinayeti işleyebilen insanların var olduğu bir toplumsal-kültürel bağlamda devletin zora dayanan kurumlarının böylesine çabuk kanunsuzluğa düşmesi, "gerçekle kurulan düşsel ilişki" demek

---

egemen çıkarlar hakkında bir fikir verdiği ölçüde, gündelik yaşamda ân be ân sergilenen şiddetin devletin DBA'larını nasıl beslediğini de gözler önüne sermektedir. Bu da devletin "meşruiyet krizi"nin (*Legitimationkrise*) bir başka göstergesidir. Bu arada, mademki Nietzsche'nin ilginç iddiasına değindik, ilgili pasajı da vermiş olalım: Nietzsche, gününün Kıta Avrupası'nda insanların boyun eğdiği 'adalet' ve 'yasa önünde eşitlik' gibi kavramların neleri (gerginlik, husumet ve nefret) ortadan kaldırdığıyla ilgili hamhayâli eleştirir. Bu durumun mutluluğa yol açtığını düşünmenin ciddi bir hata olduğu, kanunsuzluğun, kan davalarının kol gezdiği Korsika'da insanların daha mutlu olduğu yönünde pek de doğru olduğunu düşünmediğim bir iddiada bulunur. [Almancası: »Kritik der >Gerechtigkeit< und >Gleichheit vor dem Gesetz<: was eigentlich damit weggeschafft werden soll? DieSpannung, die Feindschaft, der Haβ, - aber ein Irrtum ist es, daβ dergestalt >das Glück< gemehrt wird: die Corsen genieβen mehr Glück als die Continentalen.«, *Kritische Studienausgabe,* Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari8, *Band 12: Nachgelassene Fragmente: 1875-1877* (Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999): 5 [107]: 22.]

olan ideolojinin bu toplumdaki özgül işleyişine bağlanabilir bir ölçüde. Örgütlü faşizmin her zaman başkaldırmak için kuluçkada beklediği bugünkü kitle tüketim toplumunu biçimlendirmede etkin [rol - SGS] oynayan DİA'lar bu biçimlendirmeye girdi oluşturan hammaddeyi aynı toplumsal formasyonun 'gündelik yaşamı'nda bulur ve cahil-tutucu toplum kesimlerinin kültürel kodlarını da bu malzemeyi işleyerek sağlar. Tüm süreç, hükûmetleri de arka planda yönlendiren 'aile'lerce oluşturulmuş egemen sınıf(-lar)ın tahakkümünün devam etmesi için zor kullanmaktan çok daha elzem olan kitlelerin 'onay'ının alınması yönünde işler hep. Daha da cahilleştirilmesinde sayısız yarar görülen kitlelerin zaten çok tanış olduğu, çoğu kez yönsüz işleyen hınç (*ressentiment*) ve şiddeti de fazlasıyla besleyen bu cahilleştirme, rüşvet ve yolsuzluğun kol gezdiği bir rejimde göstermelik de olsa gösterilmesi beklenen 'hukuk'a inanç ve saygının altını daha baştan oymaktadır.

Egemen sınıfın tahakkümünün sürmesi için yerine göre seferber edilen devletin baskı aygıtları'nın (DBA) sıklıkla başvurduğu zulüm, işkence, hapis vb. önlemlerin yanısıra, rejimin yapısına sinmiş suistimal, yolsuzluk, görevini kötüye kullanma, rüşvet, vb. gibi kanunsuzlukları burada ilâ-nihâye saymak mümkün.[6] Ama bu teorik bakımdan neye yarayacak ki?

Bu nedenle, nihâi amacı teorinin de teorisini (ontoloji) yapmak olan Althusser'in bu hedefe ulaşmak için önce gerçekleştirilmesini zorunlu bulduğu, sınıflı toplumun görece özerk toplumsal

6 Tüm bu rezilliğin ortasında, gene de günlük yaşam ve düşüncenin amorfluğuna özgü insan kurnazlığının ötesinde, 'büyük insanlık' dedikleri şeyin var olabildiğini söylemek mümkün. Özellikle 'iyi'sanat bize bunu hatırlatmada önemli rol oynuyor. Ufak bir örnek olarak, W. Shakespeare'in 66. Sonesini Türkçeye çeviren değil, onu Türkçede söyleyen ozan Can Yücel'in şu **eşsiz** dizelerini anımsayalım: *Vazgeçtim bu dünyadan / tek ölüm paklar beni / değmez bu yangın yeri / avuç açmaya değmez / değil mi ki çiğnenmiş inancın en seçkini / değil mi ki yoksullar mutluluktan habersiz / ezilmiş, hor görülmüş el emeği, göz nuru / ödlekler geçmiş başa / derken mertlik bozulmuş / değil mi ki korkudan dili bağlı sanatın / değil mi ki çılgınlık sahip çıkmış düzene / doğruya doğru derken eğriye çıkmış adın / değil mi ki kötüler kadı olmuş Yemen'e / vazgeçtim bu dünyadan / dünyamdan geçtim ama / seni yalnız komak var / o koyuyor adama.*

pratiklerini teori ışığında anlamlandırma gibi zor bir ontolojik çaba doğrultusunda DBA ve DİA'ların işleyişini öncelikle açmak gerekiyor. Bunun için de Althusser'in *Yeniden Üretim Üzerine*[7] kitabında sürdürdüğü tartışmayı, satır aralarının olabildiğince belirtisel (*symptomatique*) okunmasına dikkat ederek yakın çekime almak gerekmektedir.

Denilebilir ki, Althusser'in tüm tartışmasının artalanında duran ana kabul, devlet ve milleti birlik ve beraberlik içinde tutan, dünyanın hâmisi 'iç devlet'i [*das Innere Staatsrecht*] savunan Hegel'inkinin[8] tersine, hukukuyla, polis ve ordusuyla, hapishaneleri, gizli örgütleriyle 'devlet'in, baskı ve şiddet aygıtı olduğu yollu Marx kabulüdür. Althusser bir başka metninde Hegel'in devlet fikrini teorik bazda özetler ve eleştirisinde şöyle yazar:

"[Hegel'de] en başta hukuk gelir! ahlakiyat hukukun 'doğruluğu'dur! Aile, sivil toplum ve Devlet ahlakiyatın 'doğruluğu'dur'! ve bu son kürenin içinde (*Sittlichkeit*) sivil toplum (Marx'ın altyapısı diyelim) ailenin 'doğruluğu'dur! ve Devlet, sivil toplumun 'doğruluğu'dur! *Aufhebung*'un işleri tıkırında [...] Hukuk Felsefesi'nin bütün küreleri [*Spheren*] hukukun figürlerinden başka bir şey değildir."[9]

---

7 Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. A. Işık Ergüden - Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki, 20) [Fransızcası: *Sur la reproduction* (Paris : Presses Universitaires de France, 1995)] (Bundan böyle **YÜÜ** ve **SR**). Özellikle geniş teorik bağlamına oturtularak sürdürülen DBA ve DİA'lar üzerine kapsamlı ve girift tartışma nedeniyle, bu kitaba daha önceki tarihteki çeviri [*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık (İstanbul: Birikim Yayınları, 1978)] karşısında öncelik tanıdım.

8 *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlin: Hegel-Institut, nd): özellikle »Dritter Abschnitt: der Staat«: 661-825.

9 L. Althusser, *Özeleştiri Ögeleri*, çev. Levent Targu (İstanbul: Belge Yayınları, 1991): 47-48. [*«c'est le droit abstrait qui est premier! la moralité est <la vérité> du droit! la famille, la société civile et l'Etat sont <la vérité> de la moralité! et, à l'intérieur de cette dernière sphere* (Sittlickeit), *la société civile* (*disons: l'infrastructure de Marx*) *est <la vérite de> la famille! et l'Etat <la vérite de> de la société civile! L'Aufhebung y est à son affaire [...] Toutes les spheres de* la Philosophie du Droit *ne sont que des figures de droit.», Éléments d'autocritique* (Paris: Hachette 1974): 78-79].

Althusser'in 'hukuk' konusundaki ikircikli tutumuna şaşmamalıyız. Devletin ideolojik aygıtlarını (DİA) tartışmaya girişmeden önce, hem devletin baskı aygıtı (DBA) olarak hem de ideolojisiyle bir DİA olarak işlev gören hukuk, aslında var olan üretim ilişkilerinin sürdürülebilmesi için asal bir görevi yerine getirir; hukuk aynı zamanda "Adalet mülkün [mülkiyetin] temelidir"[10] söylemiyle, sanki zengin yoksul hiç kimseyi ayırt etmiyormuşçasına, herkese gül dağıtan bir kurum ve ideolojidir. Üstelik öylesine etkili bir ideolojidir ki, bugüne dek felsefenin bir türlü sıyrılamadığı dildeki çoğu sözcük de (örn.: *soi et ses choses (ses biens)*; *Prozeβ*) hukuk dilinden devşirmedir.

Hukuk yoluyla ya da değil, salt baskıdan söz etmenin anlamı yok öyleyse. Biliyoruz ki, 'sivil' olduğu yurttaşların sürekli kafasına kakılan sınıflı toplumda son kertede belirleyici olan, kapitalist sömürü ilişkileridir. Ama mademki yurttaşlardan egemen sınıfın tahakkümünü sürdürmesi için çok gerekli "onay"ı almaktır esas önemli olan, doğrudan fiziki baskı (polis, ordu, mahkemeler) ya da bürokratik oligarşilerin güdümündeki yönetimlerin dolaylı baskısıyla karşılaştırıldığında daha az kaba işleyen DİA'lardır Althusser'in şimdi gündeme getireceğimiz özgün katkısı.

Althusser gerçekten de ilginç bir ideoloji tanımı yaptıktan ('asgari genelleme' [*minimum de la généralité*] olarak: "ideolojinin tarihi yoktur") sonra hiç kuşkusuz tarih sürecinde değişik ideolojilerin ortaya çıktığının ve bunların insanı çağırmak yoluyla (örn. *sen ey Müslüman!*) somut 'özne'lere dönüştürdüğünün altını çiziyor ve özellikle Fransa'daki durumu düşünerek, sekiz DİA sayıyor. Şimdiki Türkiye'ye özgü toplumsal formasyonun somut bağlamına olabildiğince taşımaya çalıştığımız, baskı ve

10 Amerikan güdümlü 12 Mart ve 12 Eylül askeri müdahalesinde özellikle belirginleşen hukukun nereye kadar adil işlediği, aslında kimlere hizmet ettiği hususunda aydınlanmak isteyenlere devletin bazı kurumlarında gördüğü nazik resepsiyonun ertesinde sevkedildiği mahkemede savcı ve yargıçların kibar davranışlarına muhatap olma zorunda bırakılan, o güne değin 'hukukun üstünlüğü' ideolojisine inanmış TC 'yurttaş'ları daha fazla bilgi vereceklerdir hiç kuşkusuz.

şiddet kullanmak yerine ideolojiyle çalıştığı öne sürülen –bu pek de doğru bir ayrım değildir ya- DİA'lar sırasıyla şunlar:[11]

- Dinsel DİA [*l'AIE religieux*]
- Öğrenimsel DİA [*l'AIE scolaires*]
- Aile DİA'sı [*l'AIE familial*]
- Hukuki DİA [*l'AIE juridique*]
- Siyasal DİA [*l'AIE politique*]
- Sendikal DİA [*l'AIE syndical*]
- Haberleşme [Medya] DİA'sı [*l'AIE de l'information*]
- Kültürel DİA [*l'AIE culturel*].

Bu DİA'ların Türkiye'de nasıl işledikleri konusunda yanlışlanmaya açık kısa saptama ve gözlemlerden oluşan bir girizgâh yaparak tartışmamızı sonlandıracağız. Ama önce, Althusser'in 'devlet'in gerçek mahiyeti konusunda yaptığı şu uzunca alıntıdaki ikazı kendimize hatırlatalım:

"[...] büyük çoğunluğu özel kurumlar olduğu için, kamu statüsüne sahip olmayan kurumları ne hakla devletin ideolojik aygıtları olarak kabul ettiğimiz [sorulduğunda cevabımız] [...] Kamu ve özel ayrımının burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukunun 'iktidarını' uyguladığı (bağımlı) alanlarda geçerli olan bir ayrım olduğudur. Devletin alanı bu ayrımın dışında kalır, çünkü devlet alanı 'hukuk-ötesi'dir [*au-delà*]. Egemen sınıfın devleti olan devlet, ne kamusal ne de özeldir, tam tersine her türlü kamusal ve özel ayrımının ön-koşuludur. Aynı şeyi şimdi de DİA'larımız için söyleyelim. DİA'ları gerçekleştiren kurumların özel ya da kamusal olması pek önemli değildir. Önemli olan işleyişleridir. Özel kurumlar aynen DİA'lar gibi 'işleyebilir'ler. Bunu kanıtlamak için DİA'lardan birini biraz derinlemesine analiz etmek yeterli olacaktır.

Artık işin özüne dönelim. DİA'lar Devletin (Baskı) Aygıtından aşağıdaki şu temel farkla ayrılırlar. Devletin (Baskı) Aygıtı

11 **YÜÜ**: 372-373 / **SR**: 282

'zor kullanarak işler [*l'Appareil répressif d'Etat < functionne à la violence*], oysa DİA'lar *ideoloji kullanarak* işlerler. [...]

Gerçekten de ister baskı ister ideolojik olsun, devletin her aygıtı hem baskı hem de ideoloji ile işler; ama devletin ideolojik aygıtı ile devletin (baskı) aygıtını birbirine karıştırmamayı gerektiren çok önemli bir ayrım vardır arada. [...]

Bütünüyle başkıya dayanan aygıt yoktur [...] [aynı şekilde] salt ideolojik aygıt [da] yoktur"[12] [altını çizen benim].

Bu uyarıları unutmaksızın şimdi yapılması gereken, her DİA'nın Türkiye'de nasıl işlediği konusunda geçici bazı gözlemlerde bulunmak.

• Dinsel DİA [*l'AIE religieux*]

Althusser'in öncelikle Fransa'da kiliseler ağının kitlelerden rejim adına nasıl onay aldığını yer yer tartıştığı dinsel DİA'yla başlamamız çok iyi. Çünkü tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de İslamın maddi bir pratik ideoloji olarak sınıflı toplumda insanları şekillendirmesinin tipik örneğini bu yolla tartışmaya açmış olacağız.

Hemen hatırlatalım ki, mü'min Müslüman insanlarla alıp veremediğimiz bir şey yok. Aklı başında sosyolojik çözümleme yapan herkes özellikle 'halk'ın ya da 'Anadolu' Müslümanlığının varoluşunu en önemli veri olarak ele alır. Çok uzun bir tarih döneminde ağırlıkla yer tutan İslamın insan yaşamını biçimlendirecek denli güçlü bir maddi güç oluşturduğunu yadsıyamayız. Üç büyük tektanrıcı dinin kişileri 'özne' olarak çağırması (örn. "Sen ey Müslüman!") bağımsız düşünceye alışkın olmayan kişinin gerçekliğiyle kurabildiği en güçlü düşsel ilişkilerin belki de başında gelmekte.

12 **YÜÜ**: 373-374. / **SR**: 282. Cumhuriyet devletinin şimdiki 'İslamcıların istilasına uğramasına uygun zeminin oluşmasından sanki kendileri hiç sorumlu değilmişcesine, büyük bir pişkinlikle 'devletin büyüklüğü' üzerine lâf salatalarını ikide bir kuru sıkı ortaya atan tuzu kuru siyasetçiler, devletin 'hukuk ötesi' ve bu anlamda tutanın elinde kalan bir burjuva devleti olduğu hakikatini hiç farkında olmadan ifade etmis olmaktadırlar böylelikle

Ama İslamın yekpâre bir din olmadığı, başından beri mezhep olarak bilinen ama temelde siyasi nitelikli oluşumların iktidar ve meşruiyet mücadelesinde ideolojik kılıf olarak kullanıldığı da bilinen bir gerçek. İslam toplulukları ve imparatorluklarının sınıfsal yapısında birbiriyle çatışan kesimler sürekli din adına konuşmak, böylelikle kendilerini haklı çıkarmak yoluna başvurmuşlardır.

Bugün de sahte bir Osmanlıcılık adına siyasal iktidarı ele geçirerek aslında belirli sınıfsal konumları ele geçirmek ve böylece ekonomik, siyasal, kültürel tahakküm mekanizmalarını kendi çıkarları yönünde işletmek çabası içinde kanunsuzluğu bile göze alan onca tarikat, mezhep var ki,[13] bunları gerçek bir mü'minin

13 Türkiye gibi gelişmekte olduğu söylenen ülkelerdeki egemen toplumsal formasyonu daha da karmaşıklaştıran bir başka önemli husus da, ülkenin özellikle 1940'lı yıllardan bu yana, hemen hemen bütün devlet kurumlarıyla başta Amerikan imparatorluğu gelmek üzere, Batılı ülkeler karşısında 'dışa bağımlı' bir konuma düşerek bağımsızlığını yitirmiş olmasıdır. Dışarının güdümünde, tehlike olarak algıladığı muhalefet üzerinde özellikle DBA'larını (ordusu, polisi ve derin devlet kurumları) her tür zorbalığıyla uygulamış bir devlet düşünün. Üstüne üstlük, dünyadaki diğer siyasal iktidarlar gibi o da 'meşrûiyet krizi 'içinde. Salt DBA'ları işletmenin sonuç vermediği bu durumda başvurulacak en belli başlı önlem paketi, bağımlı olunan dışarının da telkiniyle sözümona ılımlı din ideolojisini yaymak ve pekiştirmektir. Özellikle İslamın bazı kesimlerinin anti-emperyalist bir sertliğe büründüğü uluslararası arenada uzundur kurulu senaryolardan güncele en uygun görüneni işe koşulur bu durumda. Örneğin, uzundur bağımlı ülkenin istihbaratı, ordusu, polisi aracılığıyla gizlice bordrona aldığın, Soğuk Savaş döneminde hizmeti görülen, sözgelimi bir komünizmle mücadele derneği başkanını gerektiğinde yeniden işe koşarsın. Onun da kendi gündemi vardır elbet; ama ABD'nin Güney Eyaletlerinin en yobaz Protestan sektlerinden 'Güney Baptist Kilisesi'ni model olarak sunarsın falanca İslamcı tarikat şeyhine. Onun da ipini gerektiğinde çekmek üzere 'Yürü ya kulum' dedin mi, şeyh efendinin dizinin dibinde elpençe divan duracak çok mürid bulmak işten bile değildir. Zaten köylü ve taşra kurnazlığıyla ikbâl uğruna buyruk altına girmeye dünden hazır, mütevazı kökenlerden gelen, dini bütün gençlerden bol ne var ki? Burslu bu gençleri ABD devlet bakanlığı danışmanlarının danışmanlığı (uzaktan kumandası?) altında, meslek eğitiminin yanında sıkı bir dini denetimden geçirerek, TCBMM, DBA'lar ve DİA'ları sinsice işgal edecek bir orduya dönüştürdüğünüzde olay basit bir din, inanç meselesi olmaktan çıkmıştır. Sonunda onları Amerikan imparatorluğuna hizmet verecek, göbekten bağlı erlere dönüştürmüşsünüzdür. Bunun eski laik egemen sınıfın iktidar konumuna göz dikmiş yeni taşra burjuvazisi için de her zaman gelmeyecek bir fırsat olduğu kuşku götürmez.

bedencanının huzuru için giriştiği pratiklerden titizlikle ayırmak zorundayız.

• Öğrenimsel DİA [*l'AIE scolaires*]

Öğrenimsel DİA, Althusser'in Fransa örneğine öncelik vererek öne sürdüğü gibi, DİA'ların en etkilisi. Aydınlanma ilkelerinin rehberliğine inanan Cumhuriyet döneminde, devletin tekelinde devlete ve millete hayırlı evlât yetiştirmek, çok gerekli devlet bürokrasisi kadrolarını doldurmak ve işlerliğini sağlamak uğruna Franko-Prusya eğitim modeline uygun *Bildung*'u aşılamak için sürekli eğitim seferberliği yapıldığını herkes biliyor. Bu arada, Demokrat Parti döneminden başlayarak dinci sağ kesim, örneğin imam hatiplilerin ikinci sınıf yurttaş gibi görüldüğünü düşünerek, din istismarına dayalı bir siyasi tercihle, çoğu yarım kültürlü bile olmayan ve Aydınlanma karşısında bağnazlıkla yetiştirilen bu kesimin eğitimleri denk düşmediği halde, onların üniversiteli statüsüne kavuşmaları yönünde süregiden bir mücadele vermektedir. Tüm bunlardan da önemlisi, özellikle altmışlı yılların ortalarından itibaren matematik kurslarıyla sınırlı kalmayan ve öğrencileri üniversite sınavına hazırlayacağız diye binlerce 'özel dershane'nin pıtırak gibi ortalığı sarmış olmasıdır. Dahası, *Bildung*[14] vermek yerine, Amerikan tarzı sayısal ve çoklu seçime

---

Buna karşı, yukarıda vurguladığımız üzere tek tip bir İslam olmadığına, bu gerçekliği ispat eden yeni gelişmelerle beraber dikkatleri çekmek gerekir. Örneğin, sol eğilimli din partilerinin yavaştan da olsa ortaya çıkıyor olması: Bu bir özne-temelli bir istenç sonucu olmayıp, İslamcı kesim içinde zengin azınlık karşısında yoksullaşan bir çoğunluğun ortaya çıkıyor olması sonucudur -ki sınıfsal karşıtlaşmaların ideolojik-siyasal planda billurlaşmasına işaret edebilir bu yeni gelişme.

14 Adorno çok alıntı yapılan ünlü yazısında (»Theorie der Halbbildung [1959]«, *Soziologische Schriften I* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), On sekizinci yüzyılda yeşeren *Kultur* ve *Bildung* ideallerinin meta ekonomisinin etkisi altında daha baştan altının oyularak, günümüze gelindiğinde artık yarım kültürlülüğe dönüşmüş olduğunu öne sürdüğünde hiç de haksız sayılmaz. Kendisi şöyle yazmıştır: "Yarım kültürlülük, malların fetiş karakterinin eline düşmüş tindir." [»Halbbildung ist der vom Fetischcharakter der Ware ergriffene Geist.«]" »Theorie der Halbbildung«: 108.

dayanan bu hazırlığın başlarda olmasa bile artık nerdeyse devletle koyun koyuna yürütülen bir tezgâh olduğu ve bu arada zengin yoksul çok sayıda ailenin çocuklarını bu derslere kaydettirerek bir yığın masrafa girmiş olduğu gerçeğini gözardı edemeyiz. Böylece yeni bir sömürü mekanizması ve böylelikle yeni milyarderlerin bu yolla ortaya çıktığını söylemek mümkün. Amerikan İmparatorluğu'na bağımlılığın dolaylı biçimde de olsa Türkiye sınıflı toplumundaki etkisini Kültürel DİA'dan uzakta düşünemeyiz. Bu noktaya sonda kısaca tekrar döneceğiz.

- Aile DİA'sı [*l'AIE familial*]

Aile DİA'sı, DİA'ların Türkiye'de işleyişinin en iyi örneklerinden biri. Aile, ister giderek 'çekirdek aile'ye dönüşsün ister çoğu kırsal kesimde yüzyıllardır süregitmiş 'hâne' ve tarla tapan üzerinde hak iddia eden akraba 'hâne'lerin icabında kökünü kurutacak ölçüde üzerinde birbirine kıyım uyguladığı zemin olsun, Türkiye'de burjuva-hümanist 'ahlâk' safsatalarını cepheden yalanlayan, 'mülkiyet'in asıl temeli.[15]

15 Günümüzde ahlâk üzerine kentsoylu 'hümanist' kelâmları yalanlayan esas gerçek, Aile DİA'sının çoğu kırsal hânede işleyişidir. Antropolog ve sosyologlar birçok alan çalışmasında bu gerçekle yüz yüze kalarak, literatüre geçen bazı kavramlar bile icat etmişlerdir. Edward C. Banfield'in İtalya'nın güneyindeki çok yoksul ve hiç kimsenin kendi hâne halkının o anki maddi çıkarı ötesinde ortak yarara dönük olmadığı bir köyde (takma adıyla, Montegrano) 1954-55'te sürdürdüğü alan çalışması sonucu sosyal bilimlere kazandırdığı "*amoral familism*" kavramı tipik bir örnektir. 'Ahlâk-dışı ailecilik' demenin içeriğini tam veremeyeceği bu sözcükle ne demek istediğini Banfield şöyle anlatır: "Bu yetersizlik... '*amoral familism*' denen bir *ethos*'dan doğmaktadır. Onu doğuran ise şu üç şeyin bir arada işleyişidir: yüksek ölüm oranı, toprak kullanımını belirleyen koşullar ve de [eskinin] geniş aile kurumunun yokluğu." *The Moral Basis of a Backward Society* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958): 10. Banfield bu arada "ethos" kavramını William Graham Sumner'ın bilinen kitabı *Folkways*'de verdiği tanıma uygun anladığını da belirtir. Bu tanım şöyledir: "Bir grubu öteki gruplardan ayırt eden ve kendi kılan kullanımların, fikirlerin, standartların ve kodların toplamı." Mutlak anlamda değil ama göreli anlaşılması gereken "*amoral familism*", salt çözülen köylerdeki çekirdek aileler için değil, zor koşullarda ayakta kalmaya çalışan tarihteki tüm insan birim ve toplulukları için de geçerlidir kanımca. Özellikle modern çağda çözülme sürecine giren

• Hukuki DİA [*l'AIE juridique*]

Şimdi de yüce 'Devlet'in o yüce menfaatleri söz konusu olduğunda hemen rafa kaldırılan DİA'ya gelelim (bkz. yukarıda dipnot 10). İktidarını elden çıkarmamak ya da iktidarı ele geçirmek yolunda mücadele yürüten sınıf ya da sınıf kesimlerini oluşturan ailelerin ellerine oynayan hükûmetlerin işleyişini işlerine geldiği gibi manipüle ettikleri 'Devlet'in, dudak payı ödemek ötesinde hiç ihtiyaç duymadığı ve fırsatını bulduğunda ihlâl etmekten geri kalmadığı 'burjuva hukuk ideolojisi' üzerinde de bir ân duralım.

Bu 'hümanist' ideoloji gereği, bir hak hukuk sorunu ortaya atıldığında hemen felsefenin de uzatmalı konuğu 'Özne' (*le sujet*) kategorisinden dem vurulmaya başlanır. Felsefe alanının 'Özne'si de 'hak-hukuk öznesi' (*sujet de droit*) denilen hukuk kategorisinin kılık değiştirmiş halidir ve aynı ölçüde ideolojik bir nosyondur. İşte bir yanda hukuki özne var; öte yanda da ona ait, kendi mülkü şeyler (*choses, objets*); dolayısıyla da ikisi arasındaki dualite. Buradan da kalkarak, bir felsefe kategorisi olan 'kendi' (*soi*) ile nesnesinin (*son objet*) oluşturduğu ikili; ardından da hem 'kendi'nin hem de nesnelerinin (mallarının) bilinci (*conscience*) üzerine ortaya dökülen çuval dolusu spekülasyon (günümüzde Türkiye'de sıkça tartışılan, bilimcilerin, sanatçıların ve yazarların 'telif hakları' hatırlansın). Her şey ne denli birbiriyle uyumlu, ne hoş, değil mi!

Bu arada, bir kez daha vurgulamış olalım: Descartes zamanında keyfi yönetimlerin müsadereleri karşısında kentsoylu

---

toplumları niteleyen bu gibi ahlâk-dışı görülebilecek davranışlara getirilebilecek en sıcak örnek, bazı yabancı TV muhabirlerinin de hayretle fark ettiği gibi, uzun süredir savaş yaşayan Afganistan'da köylülerin ve kentlilerin zaten kırılganlaşmış yaşamlarını daha az zararla sürdürebilmek hesabıyla, güçten düşen taraftan güçlenen öteki tarafa hızla geçiyor olmaları, gene de ezilmekten kurtulamayışlarıdır. Aynı durumun Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki aşiret ve kabileleri oluşturan akrabalık ilişkileri ya da Karadeniz Bölgesi aileleri için de geçerli olduğunu, bunların bazılarının giderek Sicilya'daki mafyaya benzer işlediğini ve büyük kentlerde de uzantılara sahip olduklarını ileri sürmek abartma olmaz.

sınıfın mülkiyet haklarıyla ilgili davaların görüldüğü mahkeme dilinden ödünç alınmış olmasın sakın şu 'Özne' dedikleri şey? Fransızcada *soi et ses biens, ses choses* dediğimizde bu bir hak hukuk dili değil mi?

Üstelik Althusser'in şu sıralaması ilginç: Özne (*le Sujet*), Nesne (*l'Objet*), Özgürlük (*la Liberté*), İstenç (*la Volonté*), mülk-mallar (*la [les] Propriété[s]*); günümüz postmodern yazınında bıktırasıya gevelenen 'temsiliyet' (*la Répresentation*), kişi (*la Personne*), şey (*la Chose*), vb.[16]

• Siyasal DİA [*l'AIE politique*]

Sahnenin önünde, gerçek çıkarları sözümona vatan, millet, din retoriği arkasına gizleyerek sürdürülen habis oyun. Hangi renk iktidara gelirse gelsin, aslında çoğu kez egemen sınıfı oluşturan aile çıkarlarının paravanı maskara faaliyet.

Daha da kötüsü, tüm saklamalara rağmen dışa bağımlılığın dikkatli bir göz tarafından en iyi görülebileceği, bu arada ekonomiyle iç içe bir işleyiş. Özellikle Amerikan derin devletinin güdümünde, huzursuz işçi kitlelerinin öncüleri başta olmak üzere, geniş bir kesim üzerinde sürdürülen ve meselenin salt DİA'larla sınırlı kalmadığını gözler önüne seren 'devlet terörü'nün aldığı değişik görünümler.[17]

---

16 Marx'ın tarihsel-toplumsal anlamda çok kullandığı 'süreç' sözcüğü bile ('Özne'den, dolayısıyla hem tek bir 'Köken' hem de 'Erek'ten arındırmaya çalışılsa da) Almancadaki 'dava süreci'nden (*Prozess*) ödünç alınmıştır. Konu öncelikle felsefenin dili olduğunda, özellikle de modern felsefe dilinin büyük ölçüde hukuk dilinden devşirme bir dil olduğu yönünde bir tez ortaya atıldığında, modernliğe özgü bu *savoir*'a biraz daha dikkatli bakmak gerekiyor. Sahi nedir şu felsefe ya da bilim söylemi üreten 'Özne' o zaman?

17 Bunun aşırı bir örneği, Soğuk Savaş döneminde Amerikan devletinin Orta Amerika'da muhalifleri sindirmek için örgütlediği ölüm mangaları eliyle yürüttüğü terörün bir benzerinin özellikle 1970'li yıllarda Türkiye'de de faşist parti militanları-devlet işbirliğiyle sürdürülmesidir ki, bu da meselenin salt DİA'lar düzeyinde kalmayarak gizli DBA'larla da sürdürülmesidir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri de, hiçbir şiddet olayına karışmamış ve tek günahı işçi sınıfının iktidara yürümesi için demokratik yollarla mücadele veren Türkiye İşçi Partisi üyeliği olan yedi gencin evini basan sadist

• Sendikal DİA [*l'AIE syndical*]

Tek Parti döneminde katı bir şekilde uygulanan sendika yasağının gevşediği, sözümona demokrasiye geçtiğimiz gevelenen Soğuk Savaş yıllarında yükselebilecek işçi hareketlerini en azından denetim altında tutabilmek amacıyla Amerika'nın CIA güdümünde çalışan AFL-CIO uzmanları nezaretinde kurdurttuğu Türk-İş'in yakın Türkiye tarihinde oynadığı bölücü rol unutulamaz. Bu salt egemen sınıf çıkarlarının dümen suyunda giden 'sarı sendika' olayı değildir, onun ötesinde bir dışa bağımlılıktır.

Öte yandan, bu sözümona demokratik rejimde, her tür baskıya rağmen işçi ve memurların kurduğu DİSK gibi sendikalar ve meslek odaları var. Bugün ise bir zamanlar 1 Mayıs kutlamalarında katliamlara maruz kalan bu sendika ve odaların öncelikle pazarın yeni eğilimleri altında üye sayıları çok düşen 'sivil (!) toplum' kuruluşlarına dönüştüğünü ve var olan siyasi rejimlerle gergin bir mutabakata girdiklerini gözlemliyoruz — ki bu da Althusser'in daha 1970'lerde sol açısından ikazda bulunduğu bir tehlikeydi.[18]

• Haberleşme DİA'sı [*l'AIE de l'information*]

Haberleşme DİA'sı, bir başka ve günlük deyişle "medya." Devlet karşısında bağımsız olduğu yalanının, saldırganlıkları, sınırlı mesleki yetenek, zekâ ve cehaletleriyle orantısız medya temsilci ve sunucuları tarafından halkın zihnine pompalanmasına, bu

---

faşist cânilerce alçakça katledilmesidir. İşin gülünç yanı bu gibi katliamcı katillerin burjuva hukukunca defalarca hüküm giymelerine karşın, zaman aşımı vb. sudan nedenlerle salıverilerek bugün dışarıda bazı devlet organları ve partilerin koruması altında ellerini kollarını sallayarak dolaşıyor olmalarıdır. Bu da bizimki gibi dışa bağımlı bir ülkede 'hukukun üstünlüğü' ilkesinin esâmesinin okunmadığının yeterince ispatıdır.

18 Olaysız ve eğlenceli geçen, köy düğününü andırır İstanbul'daki 1 Mayıs 2010 kutlamaları ertesinde Taksim'de DİSK yetkililerinin TV kanallarına "bakın bir şey olmadı müdahale edilmeyince; 1977'de de olmayabilirdi; ne yazık ki o zaman ..." yollu ifadeleri en azından sendikal solun da burjuva düzeniyle artık barıştığı, bu yüzden de şimdilik hoş görüldüğünü, bunun adının da demokratik işleyiş olduğunu düşündürtmüyor mu?

arada bazı entel-dantellerin medyanın artık yeni kamu alanını oluşturmuş bulunduğu (eyvah!) yönünde ahkâm kesmesine rağmen, tam bir devlet DİA'sı. Bazı on dokuzuncu yüzyıl düşünürlerinin (örn. William Blackstone) "sivil (sınıflı) toplum"u adlandırmasıyla, tipik bir "*civil state*" kurumu.[19]

- Kültürel DİA [*l'AIE culturel*]

Kültürel DİA, medya kültürüne artık hiç uzak duramayan, kapitalist üretim tarzının enformasyon teknolojilerinin katkısıyla yeni keşfettiği meta pazarı. Artık akademik yıldızlarının bile ekranda görünmek için can attıkları bir yarım kültürlülük (*Halbbildung*) hâli, aslında bir işletmeler zinciri. Üzerine en başta kendim olmak üzere çok kişi yazdı, çizdi.[20]

Bitirirken:

Son olarak, kültürel ve akademik yaşamı ilgilendiren ama çoğu kez görmezden gelinen şu saptamayı hatırlatmış olalım: Bitmedi işimiz. İşlenecek çok ayrıntı var her DİA altında. Birileri el atar diye umuyorum. Benden bu kadar şimdilik.

19 Aslında bir geçiş dönemi olan on sekizinci yüzyılda yaşayan William Blackstone yalnızca henüz şekillenmemiş bir proletaryayı değil, zamanının *bürger*'lerini de dışarda bırakarak, yalnızca soylularla ruhban sınıfını *civil state* olarak adlandırdığı bu alanın temel taşları olarak görüyordu.

20 İsteyen istediğini düşünsün, yakınlarda yazılmış şu iki yazımın bu hususta yeterince fazla bilgi vereceği kanısındayım: Bkz. 'Âlem *Kitsch* olmuş, biz n'apalım': Adorno, Kültür, Sanat," *Toplum ve Bilim,* 110 (Aralık 2007) ve "*Aura* ve ötesi," *Toplum ve Bilim,* No. 115 (Haziran 2009): 70-102.

Teori ve Pratik (3. Oturum)[1]

Jacques Derrida

(*Önceden kararlaştırıldığı üzere, oturumun daha kısa olacağı bildirilecek. Arada bana müdahale edilebilir.*[2]) Geçen hafta daha önceki güzergâhımızı ayrıntılarıyla anlattığım için, hiç hatırlatma veya geçiş yapmadan konumuza devam ediyorum. Althusser'in seyrüseferinin dayandığı bakış açısının, burada da bizimkini oluşturan bakış açısının ve daha önce ilan edilen üç önemli noktanın sorgulanmasına dair bir zorunluluğu konumlandırmaksızın veya doğrulamaksızın, on beş gün önce[3] bizi yolumuzdan fena halde sapmaya iten yazıttan [*exergue*], yani 1963'te yayımlanmış olan, daha sonra da 1965'te *Pour Marx*'ta [*Marx İçin*] yeniden basılan, "Materyalist Diyalektik Üzerine [*Sur la Dialectique Matérialiste*]"nin yazıtından itibaren yeniden yola çıkıyorum. *Marx İçin*'de yeniden toplanmış olan tüm yazılar gibi bu yazının da Marksizmi felsefenin ötesine geçirmek gibi bir hedefi yoktur. Tersine, henüz yetersiz ve tutarsız olan Marksist felsefenin ayrıntılarıyla işlen-

---

1 Jacques Derrida, *Théorie et Pratique: Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, Paris: Galilée, 2017, s. 61-79. Bu tercüme, J. Derrida'nın 1975-76 öğretim yılında École Normale Supérieure'de vermiş olduğu ve 11 oturumdan oluşan Teori ve Pratik başlıklı dersinin özellikle Althusser'e ayrılmış olan 3. oturumundan ibarettir. Tercümede J. Derrida'nın kullandığı ve *Pour Marx*'ta [*Marx İçin*] bulunan Althusser alıntılarının Türkçeleri için Işık Ergüden'in tercümesinden istifade edilmiştir. *Bkz.* Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki, 2002. Buradaki tercüme ile mütenasip olması için ihtiyaç halinde alıntıların tercümelerinde küçük değişiklikler yapılmıştır. (Tercümanın notu).
(15. dipnot haricinde) bundan sonraki dipnotlara gelecek olan tüm açıklamalar Fransızca yayına hazırlayana aittir.

2 Derkenara yazılmış olan notun başı okunaksız.

3 Burada bahsedilen yazıt ikinci oturumda konu edinilmişti, yani aslında önceki hafta.

mesine çalışmaktan ibaret bir yazıdır. İşte bu yüzden, bugünkü okumayı konumlandırdığım yer, hatırlayacağınız gibi, soruyu *felsefede* olup bitende vaz ettiğim yerden ibaret; felsefenin iç sınırında, orada, ona, tıpkı bugün Marksist teorik-pratik "felsefe"nin yaptığı gibi, "teori/pratik" çiftiyle büyük işlevler yüklediğimizde *felsefenin* başından neler geçtiğine dair soruyu sorduğum yerden ibaret. Ve kısacası –Gramsci'nin Croce'ye bu noktadaki eleştirisini hatırlayacak olursanız– Gramsci ve Althusser'de ortak olan bu felsefi Marksist proje üzerinde durmak istiyorum. Yine de, daha sonra nasıl olduğunu göreceğiz, Althusser de tavrını Gramsci'yi eleştirerek belirliyor. Althusser'in o dönemdeki felsefi projesi, iddiasını *Marx İçin*'in önsözünde açıkça beyan eder. Sizi temin ederim ki iki hafta önce o yazıtın üzerinde geçirdiğimiz gibi iki saat geçirmeyeceğiz bu önsözde. Buna dair sadece şunu belirginleştirmek isterim ki, Althusser bu önsözde "esrarlı bir şekilde açık olan Gençlik yazılarının (1840-45) ve de [Althusser'in o dönemde adlandırdığı üzere] Marx'taki kopuşun (1845) bize tedarik ettiği"[4] ve tüm Marksistlerin ve Marksizmlerin "felsefenin sonu" diye bildiği eğilimin nasıl bir süreçten geçtiğini belirleyip panoptik tarihini yapıyor. Bazıları felsefenin sonunu edimde (yani pratikte), felsefenin politik gerçekleşmesinde görüyordu. Bu kişiler tam olarak da On birinci Tez'e başvuruyorlardı. Oysaki Althusser "*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern*" diyen bu On Birinci Tez hakkında ne diyor? Bu önsözde buna dair ne diyor? Buna, geçerken, bir cümle vakfediyor, ama çok yüklü bir cümle ve bu yük bugün üzerinde çalışacağımız yazının başına niye meşhur On Birinci Tez yerine Sekizinci Tez'in yazıt olarak yerleştirildiğini daha iyi anlamamızı sağlar. Her şey, sanki Althusser, genel geçer önyargıya rağmen, Sekizincinin daha kesin ve daha kati olarak Marksist olduğuna, meşhur On Birinciden daha fazla muğlaklıktan korunuyor olduğuna dair bir yargıda bulunuyormuş gibi duruyor. Ve bu kanaate vardıysak bunda şaşılacak bir şey yok; çünkü iki hafta

4 Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki, 2002, s. 36.

önce Sekizinci Tez'in teorisyen ısrarını, "pratik" değerinin etrafına yerleştirdiği (ve iki hafta önce tanımladığımız şu üç öğeyi yani) rasyonel, teorik ve kavramsal korkulukları tanımıştık. Althusser o zamanlar Marksizmi teorik titizliğe çağırma kaygısında olduğundan, onun On Birinci Tez yerine Sekizinci Tez'e öncelik vermesinin normal olduğunu söyleyebiliriz ve benim de Sekizinci Tez'i ısrarla vurgulamamın sebeplerinden biri de bu. Aşağı konuma indirilen bu yüklü On Brinci Tez'e dair Althusser ne diyor peki? Diyor ki On Birinci Tez'in dili "teorik olarak muğlak." Ve müteakip cümlede bu muğlaklığın, bu teorik muğlaklığın "teorik pragmatizme" götürdüğünü söylüyor. Okuyorum (yani Fransız Marksizminin bulunduğu döneme dair bir sürecin ve tarihin içinden bir yeri okuyorum):

> *En militan ve en cömertlerimiz, "felsefenin sonu"nun "felsefenin gerçekleşmesi" olduğunu düşünüyor ve felsefenin eylem içinde, politik gerçekleşmesi ve proleterce tamamlanması içinde ölümünü kutluyorlar ve dünyanın açıklanması ile dünyanın istihalesinin birbirine karşıt olduğunun muğlak bir dille ifade edildiği ünlü* Feuerbach Üzerine Tezler*'e hiç çekincesiz yaslanıyorlardı. Bu nokta ile teorik pragmatizm arasında bir adım vardı, her zaman da bir adım vardır.*[5]

Başka bir deyişle, Sekizinci Tez'in bile teoriye ve teorikleştirmeye dair tedbirlerini atlayan On Birinci Tez, muğlaklığını katederek, teorik pragmatizme götürüyor.

Bu ne demektir? Teoriyi pragmatizme karşı silahlandırmak gerekecek demektir, ama Marksizm basitçe teorikleştiren bir teori olamayacağından –ki bu biraz fazla olurdu– teorik pratiği teorik pragmatizme karşı silahlandırmak gerekecek ve teorik ve pratik koşulları pragmatik olmayan bir pratiği, pragmatik olmayan teorik bir pratiği, kurtarmak gerekecek demektir. Teorik pragmatizm ne demektir? Pratik ve pragmatik arasındaki fark ne?

5 *A.g.e.*, s. 36-7.

Tabii kelimeler çok yakın, bu yüzden sorumuz kayda değer. Ve eğer Marksist bir açıdan, pragmatik, pratiğin bir tür yozlaşması ya da isterseniz, pratikten, iyi pratikten bir sapma ise; o zaman pratik ve pragmatik arasındaki ayrımı doğru bir şekilde kurmakta fayda var. Etimolojik bir sözlüğün bize büyük bir yardımı, her halükârda belirleyici bir yardımı olmayacaktır; sebep olarak ilkin *praktikos* ve *pragmatikos* Grekçe kökenlerinde ve kullanımlarında birbirlerine çok yakın olduğundan, ikincisinde ise pragmatiğin tedrici ikamelerinin, anlamlarının ve kullanımlarının çökelmesiyle onda şekillenen bir tarihi olduğundan –ki pratik değer ve pragmatik değer arasında şu an bizim çalıştığımız bağlama gelesiye bulunan tezatımsılığı [*quasi-opposition*] bize akıl edilebilir kılmaya, yetmese de, katkıda bulunabilen bir tarihtir bu. Öte yandan birimizin, burada, pragmatik kavramının, tarih boyunca, Kant'taki anlamına değin, hukukta, Kilise'de, pragmatizm ismini taşıyan Amerikan felsefesinde vb. şekillenişi üzerine bir sunumu üzerine alması da (tam olarak pragmatik değeriyle) çok faydalı olurdu — ve tabii ki bu kelimeyi, bilhassa Marksist devrimci strateji içinde, menfi olarak etkileyebilen çağrışımı dikkate alarak.

Önceleyici bir parantez açıyorum burada. Hem de biraz sonra vazgeçilmez bir kavram olacak olan önceleme [*anticipation*] üzerine önceden tahminde bulunmak için. Eğer ona ileride bir zamanda ulaşabilirsek, "yapmak gerek"in ["*faut le faire*"] ikinci uğrağındaki [*moment*] vurguda veya tonlamada, "gerekir"de, ama bir yasayı, bir yasağı, her halükârda bir sınırı ihlal ederek tamamına varan bir "gerekir"de, ısrar ederken, aşarken, yasa gibi, hukuk gibi, adetî-hukuki [*ethico-juridique*] gibi bir şeyle rabıta kuran ve "yapma"nın ameliyesini [*opération*] zorunlu olarak hukuki bir yapıda, demek istediğim, bilhassa ve hattâ ihlalde, hukuki bir süreçle kat ederken tesis eden "gerekir"de erişeceğimiz, ânı [*moment*] önceleyen önceleyici parantez. Yapma olgusu [*le fait de faire*], yapısal olarak, ama kazara değil [*non accidentellement*], hukuktan, hukukla olan rabıtadan geçer. Şey [*chose*] nedene/kazaya [*cause*] ne kadar yabancı değilse (*causa*: kaza, dava, muamele edilecek

iş ve şey, anlaşmazlık, uyuşmazlık), olgu veya yapmak da hukuku söyleyen veya hak hukuk söyleyene o kadar yabancı değildir. Pragmatiğin *davaya* dair bu asli karakteri üzerinde durmak istiyorum bir süre. *Pragmatikos* Yunancada ekseriyetle edimle alakalı olana, edime has olana işaret eder; *pragmatikos* bir insan eylemeye kabiliyetli bir insandır ve tam olarak politik ve hukuki işlerde, hukuk ilminde basirete [*jurisprudence*], yani vakanın, her vakanın, tefrikî [*différentielle*] tekilliğinin hesaba katıldığı bir hukuka kabiliyetli olan insandır. Vaka/kaza, hukuki-politik vakacılık/vicdan muhasebesi [*casuistique*], vakaların ya da halledilmesi gereken işlerin tefrikîliği, hukuk ilminin basireti/öngörülülüğü [*la prudence de la jurisprudence*], işte *pragmatikos*'un yeri bu; ki buradan itibaren gündelik dilde pragmatiğe ve pragmatizme genel olarak iliştirilecek olacak anlamı öngörebiliriz: deneycilik [*empirisme*], fırsatçılık [*opportunisme*], faydacılık [*utilitarisme*], ya da dolayımsız gerçekçilik [*réalisme immédiat*], öngörülülük [*prudence*], ama kendi önünden ötesini görmeyen bir *providentia*, basireti bağlanmış [à *court vue*] bir öngörülülük; kendine has farkında, vakanın kavramıyla ilgilenmeksizin, sadece önündeki tekil vakayı görmek isteyen, sadece kör bela [à *court vue*] (nesnenin hazır bulunmayışında) öngören, dolayısıyla ön(ce)den davranmaktan [*anticipe*] ziyade hızlanıp acele eden [*précipite*] ya da doğaçlayan [*improvise - öngörmeden yapılan*] bir öngörü [*providence*] veya sağgörü [*prudence*]. Fakat doğal olarak pragmatizm üzerine çalışan (tefrikîliğe dikkat anlamındaki) deneycilik, eğer değeri düşükse veya düşürülebiliyorsa, itirazını kavrama karşı, teorik sorumluluğa karşı, mutlak olarak önceleme arzusuna karşı geri yöneltebilir ve onun farka dair dikkatsizliğini, farkın silinmesine ve tefekküre yönelik vadesini, bekle ve gör mantığını, teorikleştirici muallaka alışı eleştirebilir. Bu önceleyici ve muallaka alıcı parantezde ısrar etmeye özen gösterdiğim şey, tam da, şey olarak, halledilecek iş olarak, yaptığımız şey veya yapma edimimiz ve "yapmak gerek"in yapmak'ı olarak tercüme edilen *pragma*'nın ve bu sefer, sadece "pragmatik"in değil, *pragma*'nın, nötr, doğal,

yüklemlenmeyen ya da şöyle diyelim, kültür-öncesi ve sembolik-öncesi bir şey veya yapma olmadığıdır. *Pragma* zaten bir dava sürecine girişmiş olan bir yapma [*faire*] veya yapılacak bir iştir [*affaire*]; (*Ding*'e karşı) Almancadaki *Sache*'dir ya da *causa*'dır; bir uyuşmazlığın, bir anlaşmazlığın, alınacak bir kararın, netice alacak olan ve teorik kalamayan bir yargının veya kararın nesnesi olarak nedenidir [*cause*]. Teorik olmayan bir pratiğin bağıntısı olarak şeydir, denilebilir. Yapılacak ve halledilecek bir iştir, mühim bir şeydir. Temelde On Birinci Tez'in "*es kommt darauf* an"ı böyle çevrilir: mühim olan, yasa olarak, yapılacak olan iş olarak [*l'affaire comme* à-*faire*], dünyayı istihale etmektir [*transformer*]. Dolayısıyla yasanın, buyruğun, emrin [*préscription*], borcun fikri *pragma*'ya yazılıp işlenilmiştir [*inscrite*], "*gerek*" böyle bir yapmaya işlenilmiştir. Ve "gerek"in hukuki-politik belirlenimi, ağırlığını peşi sıra *pragma*'nın ve *pragmatik*'in Grekçedeki ve Latincedeki anlamına koymuştur; Latincede bazen, dar anlamda, bir düzenleme olarak (ve burada emir koyucu "gerek"in pragmatik olana bile müdahale ettiğini görüyoruz), kiliseye dair hususlarda sivil iktidarın kurallarla yaptığı düzenlenme olarak, çok belirgin bir şekilde hukuki bir yön almıştır. Mesela Gallikan Kilisesi müessesesini düzenleyen, Roma nezdinde Gallikan Kilisesi'ne haklarını teslim eden Aziz Louis pragmatiği vardır, vb. Bu parantezi kapıyorum ve Althusser'in yazısına geri dönüyorum; *Marx İçin*'de, Fransız Marksistlerin aralarında "muğlak teorik bir dilin dünyanın istihalesini onun açıklanmasına zıt koştuğu" şu On birinci Tez'e atıfta bulunarak felsefenin sonunu politik gerçekleşme olarak kutladıkları önsözdeki o hususa geri dönüyorum: "Bu nokta ile teorik pragmatizm arasında" diye ekliyor Althusser, "bir adım vardı, *her zaman da* bir adım *vardır*."

Althusser'in, "her zaman da bir adım vardır" ifadesindeki şimdiki zamanı vurgulayarak, şimdiki ve belirli bir durumda ve böyle diyerek müdahale ettiği anda, halihazırda şimdideki politik tesirlere dair konum almayı anladığına dikkat edin. Bu yazıyı uygun bir şekilde okumak için bu önemli. Daha sonrasında da

On Birinci Tez'in teorik sözcesi ve içeriği itibariyle değerlendirildiğine dikkat edin: muğlak olarak değerlendirilen, onun teorik içeriği. Yani, bu bakış açısından, teorik olarak değerlendirilen bir sözcenin teorik okuması adına bu değerlendirme yapılıyor ve bu değerlendirme On Birinci Tez'in teorik muğlaklığını değerlendiriyor. Sorulan bu soru, On Birinci Tez'in teorik içeriği bakımından önemli olup olmadığını, sözcelem mertebesinin, söylemsel olay olarak yapısının, teorik veya felsefi "sözce" cibilliyetine ait olup olmadığını ya da tam da söylediği şeyde, başka bir okuma tarzı emredip emretmediğini bilme sorusu değil –ki Althusser'in konum aldığı ve müdahale ettiği bağlamda bu tür bir sorunun önemli olduğu yargısına varılmamıştır–. Son olarak da, On Birinci Tez'den ve muğlak teorik içeriğinden kendine İncil yapan felsefenin ölümüne dair öncelemenin uğursuz politik etkisi olarak ihbar edilen pragmatizmin, bu feshedilen pragmatizmin (deneyciliğin, fırsatçılığın, olguculuğun, stratejinin, doğaçlamanın, göreceli vicdan muhasebesinin vb.), teori düzeninde bulunan teorik bir pragmatizm olduğuna dikkat edin. Althusser sadece aktivist *pragmatikos*'u, "politik aktivizm"i[6] ihbar etmez. İhbar edilen, ilkesiz, kati olmayan, spesifikliği olmayan esneklik ya da teorik deneyciliktir; alanın, teorik durumun ya da politikanın dolayımsız verilerine adapte olan teoridir. Althusser'in bazılarının On Birinci Tez'de (tıpkı bir bakıma Sekizinci Tez'de, gizemciliğin teorinin, teorik yalıtılmışlığın ya da pratik olmadan teori yapan spekülasyonun uğursuz bir tesiri olması gibi) keşfettiklerine inanmış oldukları teorik pragmatizmi, basite indirgenmiş pratikçiliğin kötü bir tesiri olarak mahkûm ettiğini söyleyebilirdik. Nasıl ki pratik olmadan spekülasyon yapan teori gizemcilikle sonuçlanıyorsa, aynı şekilde teorik gereklilikler –bizim örneğimizde felsefi gereklilikler– olmadan yapılan pratik de, felsefenin ölümü ufkundaki pratik de, pragmatizm olurdu. (Sekizinci Tez'de işaret edilen) teorinin gizemli tesirleri ile teorik

6 *A.g.e.*, s. 35. Burada geliştirilen hipotez el yazısından tam anlamıyla çözülemiyor.

pragmatizm arasında kurduğum analoji, soysuzlaşmanın bu her iki uğursuz tesiri, bu analoji, biraz aşağıda, Althusser'in, felsefenin sonuna ve onun politik gerçekleşmesine inanan şu Marksist filozofların siyaset tarafından, dinleri tarafından bitirilmiş-sonlandırılmış olan felsefeyi yapmaya devam ettiklerini düşündüğü olgusunda doğrulanma yolunu bulur. Bu, o zamanlarda Althusser'in felsefenin pragmatik-dinî ölümü dediği şeydir; o yıllarda var olan, daha ziyade bilimsel pozitivizm ölçütünde ve biçiminde olan, felsefenin başka ölümü, başka ölüm modelidir: bilim tarafından ikame edilen ve tamamına erdirilen felsefe. Ama, diyor Althusser, bu iki ölüm, pragmatik-dinî ölüm ve pozitivist ölüm, gerçekten "felsefenin *felsefi* ölümleri"[7] değiller; ki buradan da kaynaklarını Marx'ta (bu sefer *Kapital*'de) bulacak olan üçüncü bir akım neşet eder: *eleştirel* akım, "ideoloji hülyaları"nın, "ideolojik yanılsamalar"ın, "ideolojik fantazmlar"ın eleştirisi olarak felsefe akımı, ki ideoloji burada yanılsamadır, hülyadır, fantazmdır –bu fantazm-hayalet meselesini şimdilik bir kenara bırakıyorum–. "Felsefi sonuna eleştirel bilincin devamlı ölümünde ulaşan"[8], hâlâ mitik olan umut, diyor buna Althusser.

Aynı zamanda üç felsefi dogmacılık olan, felsefenin bitişine dair üç dogmacılık, (pragmatik-dinî, pozitivist, eleştirel) bu üç başarısızlık biçimi, bu üç dogmacılık, Stalinci dogmacılık dönemine aittir. Fakat bu dönemin bitişi onları bir kalemde ortadan kaldırmadı. Ve Althusser'in hedefi o zaman –tam olarak Stalinci dogmacılıktan sonraki durumda, post-Stalinci dönemden itibaren–, felsefenin sonunu ya da ölümünü başkaca düşünmek değil, ama Marksist *olan* felsefeyi yeniden-işleyerek hazırlamak [*ré-élaborer*] ve hattâ onu *tekrar*-işleyerek hazırlamak da değil [ré-élaborer], ama işleyerek hazırlamak [*élaborer*]; çünkü o felsefe, gelecek olarak kalacaktır [*elle reste à-venir*]. Bu yüzden ben de (kendi güzergâhımın bu uğrağını konumlandırarak) felsefenin iç kıyısından bahsettim: mevzubahis hâlâ bir felsefe inşa etmektir,

7 *A.g.e.*, s. 37.
8 *A.g.e.*, s. 39.

felsefeyi inşa etmektir ve Marksizm bir ya da *o* felsefe olmalıdır. Bu noktada, bu bakış açısından, en azından, Althusser'in hedefi Croce ile mücadele eden Gramsci'ninkine benzerdir: Marksizm, felsefenin ölümü ya da baskılanması ve de devrimci pratik tarafından basitçe yerinin alınması değildir; o, işlenmeye hazırlanacak olan, daha önceki bir temelin üzerine gelecek olan yeni bir praksis felsefesidir. Ve Althusser'in "Bugün" başlıklı giriş yazısının sonundaki sonuç tam da budur: Marksist felsefenin *temelleri atılmıştır*, ama hazırlıksız yakalanan bir çalışmada [*inélaboration*], onu işlemeye hazırlamak [*élaborer*] ve ona "*teorik mevcudiyet ve tutarlılık*"[9] vermek gerekir. Ve Althusser'in bu görevden bahsetmek için kullandığı dil, sistemli ve temelli bir mimari gibi kendi kurulumundan, kendi inşasından konuşan felsefenin dilidir. Arkitektonik proje –yani sistemin bina edici ve kurucu projesi–, Althusser Marksizmin felsefi olduğunu ve olmak zorunda olduğunu hatırlattığı anda lafzen hazır olmuş oluyor.[10] Ve eğer geçen sefer Kant'ta okuduğumuz şeyi hatırlayacak olursanız, yani aklın, insan aklının mevzusunun, doğası itibariyle, "arkitektonik" olduğunu hatırlarsanız –"tüm bilgileri mümkün bir sisteme ait olarak telakki eder–", işte o zaman burada –mesela biraz önce okuduğum kısımda– gözüktüğü üzere Marksist proje son derece felsefidir ve en süreğen öğesinde akılcılığa uygun, en derin devamlılığında aklın ilgili olduğu mevzuya uygundur. Althusser de "Bugün"ün ilk kısmının sonunda şöyle yazıyor:

> *Dogmatizmin sonuyla birlikte şu gerçeklikle karşı karşıya kaldık: Marx'ın, kendi tarih teorisini kurarken oluşturduğu Marksist felsefenin büyük bölümüyle hâlâ oluşturulması gerekmektedir, çünkü Lenin'in dediği gibi, yalnızca köşe taşları yerleştirilmiştir; dogmatizmin karanlığı altında boğuşmuş olduğumuz teorik güçlükler, baştan sona yapay güçlükler*

9 *A.g.e.*, s. 40. Vurgulayan J. Derrida. Mevzubahis kısım aslında önsözün ilk kısmının sonudur.

10 J. Derrida tarafından derkenara eklenmiş okunması zor cümle.

değildi, büyük ölçüde Marksist felsefenin işlenip hazırlanmamış [inélaboration] *olma halinden kaynaklanıyordu; dahası, maruz kaldığımız ya da sürdürdüğümüz donmuş ve karikatürvari biçimlerde, ta ki "iki bilim" teorik ucubeliğine varana kadar, çözümlenmemiş bir tür sorun, kör ve grotesk varlığıyla, gerçekten mevcuttu, bunun kanıtı olarak yayımlanmış olan teorik solculuğun eserlerini (Genç Lukács ve Korsch) gösteriyorum yalnızca ve son olarak da, eğer Marksist felsefeye biraz yaşam ve teorik tutarlılık vermek istiyorsak, bugün, bizim payımıza düşen şey ve görevimiz, çok basit olarak, bu sorunları açık açık ortaya koymak ve bunlarla açıktan yüzleşmektir.*[11]

Bu son kelimeler çok belirgin ve kati olarak anlaşılmalı, hem de sözdizimsel delilleriyle. Marksist felsefeye teorik bir tutarlılık vermek sadece inşa edilecek ya da işlenmeye hazırlanacak olan Marksist bir felsefe var veya var olmalı demek, Marksist felsefe gelecek olan bir inşaattır demek değildir; bu, aynı zamanda Marksist felsefe inşası teorik olarak tutarlı olmalı demektir, başka bir deyişle, teorinin davası [*instance*] esas örnektir [*instance*], felsefenin felsefi karakterine hüküm vermek için son temyiz mahkemesidir [*tribunal de dernière instance*] demektir. Teorik olan artık felsefi olanın bir veçhesi, bir cephesi, bir belirlenimi değildir, ama tam tersine. Felsefi olan teorik olanın önünde kendini gösterir ve teorik olanın, genel olarak teorik olanın ya da genel olarak teorik pratiğin bir bölgesini teşkil eder. Buna delalet eden, kendisi olmaksızın dikkatinizi çekmiş olamayacağım şu küçük cümle değildir sadece, ama tam da bugün kanıtlamak istediğim bütün bir hareketin kendisidir: Felsefi olanın, felsefi yapının, teorik biçimli bir faydaya doğru –"Ne yapmalıyım?"dan veya "neyi ümit etmeye müsaadem var?"dan ziyade "neyi bilebilirim?"e doğru– tasrifi yoktur burada, ama bir bütün olarak felsefi olanın teorik bir davanın/örneğin veya kıstasçılığın emrine tabi kılınması vardır. Felsefenin genel olarak teoriye, hatta neredeyse

11 Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki, 2002, s. 40.

diyebilirim ki genel olarak teorinin bir bölgesine, genel olarak onu aşan ve onda özetlenmeyen teorinin özü itibariyle felsefi olmayan bir bölgesine bağımlı kılınmasını sağlayan bu yer değiştirmeyi tasdik eden birkaç başka öğeye dair noktalara dikkatinizi çekmek istiyorum. İlk olarak, aynı yazının 16. sayfasında, Devrim'den itibaren Fransız felsefesinin, "[bu felsefenin] ürettiği faydanın hakkını veren tek zihin olan"[12] ama bu felsefenin kendisine saldırdığı Auguste Comte haricinde, sefaletine dair bir kaç izahat verildiği yerde, büyük fırça darbeleriyle resmedilen bu tarih esnasında, Althusser, bu Fransız geleneğini tavsif edenin bir yandan belli bir politika olduğunun ve "teorinin rolünün yanlış anlaşılması"na eşlik eden bir politikanın önceliği olduğunun altını çizerken, diğer yandan da "politik ve ekonomik teoriden ziyade *felsefi* teori" olduğunu belirtiyor. Başka bir deyişle, felsefe teorinin biçimlerinden sadece bir tanesidir; ondan başka politik teori var, ekonomik teori var, çeşitli bilimlerin teorisi var vb ve bunların yanında felsefi teori var. Ve Althusser biraz ileride tüm bu tarih boyunca felsefede ve (yazıda dört kere karşımıza çıkan şu) Marksist felsefede gerçek "üstatların" eksikliğinden ve böyle insanların enderliğinden hayıflanıyor. Alıntılıyorum:

> *[...] Marksizmin yalnızca politik bir doktrin, bir analiz ve eylem "yöntemi" değil, aynı zamanda, bilim olarak, hem toplumlarla çeşitli "insan bilimleri"nin gelişimi için, hem de doğa bilimleri ve felsefe için gerekli, temel bir araştırmanın teorik alanı olduğunu kabul edecek kadar felsefi formasyon sahibi insanlar çok ender olarak vardı.*[13]

Sadece doğa bilimlerinin değil, aynı zamanda felsefenin de onun dalları, bölgeleri, bunlardan türeyen mıntıkaları olarak kendisine bağımlı olacağı temel bir araştırmanın teorik alanı olarak Marksizm, bildiğim kadarıyla felsefe tarihinde tekil ve mutlak olarak yeni bir yer değişimine tekabül eder. Bununla

12 *A.g.e.*, s. 33.
13 *A.g.e.*, s. 33-4.

demek istediğim o ki, tam da Marksist projenin felsefenin sonu mevzusuna karşı yeniden ortaya atıldığı zamanda, Marksizmin felsefe olarak ve akli-felsefi faydası açısından ileri sürülen söylem olarak işlenmeye hazırlanmasına yer açıldığı bir zamanda, tam böyle bir zamanda, iki ayrı tavır çok sıra dışı bir yörüngede çakışıyor, ki bu bana şimdi anlatacağım şekilde oluyor olabilir gibi gözüküyor. Tavırlardan bir tanesi en temel gelenekesel felsefi hareketi tekrar etmekten ibaret: Bu tavır teorik bilginin ve pratik bilginin bölgelerinin tümünü (doğal ve beşeri bilimler, politik bilimler, vb.) temel ve genel bir örneğe [*instance*] tabi kılmaktan ibaret. Bu, Platon'dan Aristoteles'e, oradan Hegel'e ve Husserl'e, tüm felsefenin durmaksızın yeniden ürettiği tavırdır. (Kâh metafizik ya da ilk felsefe, kâh *metaphysica generalis*, kâh mantık bilimi ya da genel veya fondamantal ontoloji gibi) genel olarak varlığın ya da genel olarak nesnelliğin düşüncesi olacak genel ve temel bir bilim, kendisinin nihai mahkemesi/örneği [*instance*] ve nihai yargı organı olacağı sancak ve bölgeleri kendine tabi kılıyordu. –En sabit ve diyebiliriz ki, en sahih felsefi geleneği temsil eden– bu proje ve tavır, Althusser'in onu fehmettiği ve neticeleri itibariyle felsefi atılımına dair öneride bulunduğu haliyle Marksizm tarafından yeniden görev edinildi. [*Kara tahtaya çizim yapılacak*]. Fakat bu yeterince klasik tavır garip bir şekilde sanki başka bir tavır tarafından işlenildi, saptırıldı, yolundan döndürüldü. Diyebilirdim ki bu ötekisi sanki ancak yarısına kadar geleneksel. Kurucu ve temel örnek felsefe tarafından değil ama teori tarafından, "temel ve kurucu bir araştırmanın teorik alanı" tarafından temsil edildiğinde ise, bu tavır hiç de geleneksel değildir. Başka bir deyişle, (cemiyetin ve doğanın) başkaca cüzi bilimlerinin yanında teori, çitlerle kapatılan bir bölgeye bağımlı kalan felsefenin yerine konulmuştur. Felsefenin kısmi öğreti mertebesine düşürülmesinin imkânsız ve saçma olduğu hükmüne varmış olabilecek olan filozoflar tarafından; yani aslında şifahi bir ikamenin yapılmış olduğunu ve aslında, kendine layık projesinde, felsefenin sahih örneğinin Althusser'in "temel

ve kurucu bir araştırmanın alanı" olarak adlandırdığı –ama bir kere ondan kısmi bir öğreti yaptıktan sonra "felsefe" başlığı altına neleri koyabileceğimizi öğrenmeye dair sorunun da baki kaldığı– şey tarafından temsil edilmeye devam ettiğini salık vermek suretiyle ve ancak kendilerini bundan muaf tutarak, bunun saçma ve imkânsız olduğu hükmüne varmış olabilecek olan klasik filozoflar tarafından; bu tavrın şüphesiz canavarca olduğu hükmüne varılırdı. Kısmi öğreti olarak felsefe, ıstılahat itibariyle çelişkili olurdu. Ama tuhaf bir şekilde yerinden eden ve ikameye yönelik olan bu tavrın kendini onda tanımlandıran tüm bir felsefi geleneğe rağmen nereye eklemlendiği, o kendini felsefenin yerine yerleştiren temel ve kurucu örnek olduğunda, onun teorik ve teorikleştirici örnek olmasıyla ve başka bir şey olmamasıyla alakalıdır. Öyleyse ki belki de Kant hariç (ve bu yüzdendir ki en başından beri Kant'ın yerini böyle bir tarihte ayrı tuttum), bir filozofun ilk felsefenin temel ve kurucu örneğini veya fondamantal ya da genel ontolojiyi tanımladığı her seferde, teorik olan baskın vaziyetteydi.

Sadece diğer bilimlerin değil ama kısmileşmiş felsefenin de kısmi olmayan ama genel olan nihai yargı organı olarak teorinin tasdiki, "Bugün" başlıklı önsözün ikinci bölümünün başında bulunur. (*Marx İçin*'de yeniden yayımlanan) "Genç Marx" üzerine erken dönem yazısının hâlâ "eleştirel felsefenin miti"[14] olarak tanımlamış olduğu şeye ait olduğunu tamamen kabul ederek, Althusser, bu yazının esaslı bir soruyu barındırdığını bildirir. Öyleyse bu esaslı soru Marksist felsefenin felsefi mevcudiyet hakkına dair sorudur ve felsefi mevcudiyet hakkı burada teorik hak olarak nitelenir. Marksist felsefenin mevcudiyet hakkı var mı yok mu ona karar veren yargı mahkemesi/örneği sahici bi felsefi örnek/mahkeme değildir, ama teorik bir mahkeme/örnek ve teorik bir yargı organıdır. Öyleyse teorik olan, burada, olduğu haliyle felsefenin üstüne, önüne veya ondan bağımsız bir yere yerleştirilmiştir. Okuyorum:

14 *A.g.e.*, s. 41.

Gözden yiten bir eleştirel felsefe miti içinde hâlâ yer alan Genç Marx üzerine bu metin, yine de, denemelerimizin, yenilgilerimizin ve hatta güçsüzlüklerimizin bizde engellenemez biçimde ortaya çıkardığı temel sorun'u içeriyordu [bundan sonrasını vurguluyorum][15]: Marksist felsefe nedir? Teorik olarak var olma hakkı var mıdır? Eğer hak olarak varsa [yani teorik hak olarak] onun spesifikliğini [spécifité] nasıl tarif etmeliyiz? Bu temel soru, tarihsel görünümlü, ama gerçekte teorik bir soru içinde ortaya atılmış bulunuyordu aslında: Marx'ın Gençlik Eserleri'nin okunma ve yorumlanma sorunu.[16]

–Bunu sadece not ediyorum– burada geçen sorunun vaziyeti, hak hukuk sorusu ile teorik biçim sorusu arasında esas olarak her zaman bulunan bağı hatırlatır. Teorik hak hukuk sorusu bile olmadan önce, kendi içinde hak hukuk sorusu, *de jure* sorusu olarak, esas itibariyle teoriktir ve hak hukuk sorusu felsefedeki diğer sorular arasında bir soru olmadığı ölçüde, hangi derecede felsefi olanı teorik olana bağlıyor, görüyorsunuz.

Şimdi, Marksist bir felsefe vardır ve var olmalıdır demek ve mevcudiyet hakkı teorik olmalıdır demek, Marksist felsefenin spesifik mahiyetini zorunlu olarak geleneğin içinde bir yere kaydetmek demek değildir; her ne kadar bu haliyle felsefi geleneğe aidiyeti devam ettirilse de. Nedir peki Marksist felsefenin spesifikliği? Marx'ın eserlerinin okunması ve Althusser'in Marx'ın güzergahında "yeni bir felsefi kavrayışın ortaya çıktığını"[17] izhar ettiren bir kopuşu keşfetmek için nasıl ve niçin Bachelard'dan aldığını hatırlattığı epistemolojik kopuş kavramı (ki bu alıma has sorunları bir kenara bırakıyorum), işte Althusser'in o zaman bunun tam da teorik bir sınır çekmeyi, yani bilime geçişi, "bilim-öncesi bir sorunsaldan bilimsel bir soruna" geçişi izhar ve tasdik ettirdiğini hatırlattığı bu okuma taslağı; bu taslak, tam da sadece

15 Derrida'nın vurguladığını söylediği yer Althusser'in metninde zaten italik olarak verilmiştir (tercümanın notu).

16 Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki, 2002, s. 41.

17 *A.g.e.*, s. 42.

felsefenin teorik hakkı hakkında değil, felsefenin Marksist kavranışının spesifikliği hakkında da hüküm veren teorik-epistemolojik sorunsalın taslağıdır. İki sonuç çıkıyor: 1. Bu Marx okumasını güvence altına alan tam bu kavramlar, metin külliyatı içindeki sınır çizgileri, bu iki kavram, yani "sorunsal" (Jacques Martin) ve "epistemolojik kopuş" (Gaston Bachelard), zaten Marx'ta vardı, ama Althusser'in de dediği gibi "pratik hâlde [bu yorumlanacak]" olan ve benim işaret etmekle yetineceğim devasa bir sorunu ortaya koyarak; 2. Eğer Marx'ın külliyatı içinde, bir önce ile bir sonra, bir bilim öncesi ve bilimsel arasında ayrım yapan epistemolojik bir kopuş geçiyorsa, spesifik Marksist felsefe, kopuştan sonra yer bulmalıdır. Ve o zaman da bize burada (seminerin bu aşamasında) kerteriz olan "Feuerbach Üzerine Tezler"i, Althusser, kopuştan önceye, ama tam da kendisinin "bu kopuşun iç ucundaki kıyısı"[18] olarak adlandırdığı yerden hemen önceye yerleştirir. Althusser'e göre muğlaklıklarını açıklayacak olan, biraz önce bizim üzerine konuştuğumuz teorik muğlaklıkları açıklayacak olan da budur. Muğlaktırlar çünkü eğer hâlâ kopuşun ötesinde değillerse, basitçe berisinde de değildirler, ama kıyısında, iç uç kıyısındadırlar. Kopuşun, onun, Althusser ((')in) en azından güzergâhının şu ânının(:) hatırlatırım ki üzerine çalıştığımız ve şu an ilk uğrağının dahilî tahlilinde bulunduğumuz) (,) kopuşun('unun), Althusser('inkinin), onun, muğlak olmadığına hüküm veriyor [*La coupure, elle, Althusser (du moins* à *ce moment de son trajet: je rappelle que cet un trajet que nous étudions, et que nous sommes pour l'instant dans l'analyse interne de son premier moment), la coupure, Althusser la juge, elle, non équivoque*]. Şöyle yazıyor:

> Marx'ın eserinde açık seçik bir "*epistemolojik kopuş*", bizzat Marx'ın gösterdiği noktada, eski felsefi (ideolojik) bilincini eleştirdiği ve sağlığında yayımlanmamış eserde görülür: *Alman İdeolojisi*. Bu eserin ancak birkaç cümlesi olan Feuerbach Üzerine Tezler, bu kopuşun önceki uç sınırını belirtir;

18 *A.g.e.*, s. 43.

burası, eski bilinçte ve eski dilde, yani *kaçınılmaz olarak istikrarsız ve muğlak* [*équivoques*] *kavram* ve formüller içinde, yeni teorik bilincin *zaten* delik açtığı noktadır. [yorumlanacak: muğlaklık, "zaten" teleolojisi, hâkim epistemo-teorik örnek: pozitivist değil ama].[19]

Sonunda, "Materyalist Diyalektik Üzerine" yazısının kıyısına varmadan önceki son tasdiki: mevzubahis olanın felsefi bir temel atmadan ve inşadan ibaret olduğunun, mevzubahis olanın, ısrar ederek söylüyorum, iki defa, iki yerde, iki seviyede, gelenekte genel olarak felsefenin (transandantal ya da ontolojik) yerini işgal eden teori olarak veya başkacaları arasında teorik olanın bölgesi anlamında felsefe olarak kendini belli eden felsefi arkitektonikten ibaret olduğunun son tasdiki ve dolayısıyla, "Materyalist Diyalektik Üzerine"deki,[20] benim felsefi olanın öz-sorumluluğu olarak adlandıracağım, felsefi olgunun son tasdiki.

Öz-sorumluluk gerekliliği felsefenin özsel özelliğidir [*trait essentiel*]. Nedir bu? İşte tam da, cevaplayabilmeye, sadece başka söylemlerin, sadece bilginin başka bölgelerinin ilkelerinin ve temellerinin ya da imkân şartlarının hesabını ve hakkını vermeye değil, ama aynı zamanda ve öncelikle kendi kendinin hesabını ve hakkını verebilmeye yönelik gerekliliktir bu. İşte tam da böyle bu özellik kendini bulur — ve kazara değil, tam da özsel olan bu döngüsellik simasıyla, o da değilse bu öz-tasdik ve öz-sorumluluk taslağının özelliğini belirleyen aynısallık/aynasallık [*spécularité*] simasıyla. Bu, meşgul olduğumuz yazıda sıra Marx okumasının esas ve özsel bahsinin altını çizmeye geldiğinde belirginleşiyor. Bu okuma sadece Marx'tan itibaren mümkün; yani demek ki şunu kabul etmek gerekir ki, Marx, okumaya ve bilhassa yazısını belirleyen epistemolojik kopuşu okumaya müsaade eden ve sadece onlar müsaade ettiği için okumaya müsaade eden teorik kavramları tedarik ettiği için bu okuma mümkün. Teorik

19 *A.g.e.*, s. 43.

20 J. Derrida *Marx İçin*'in önsözü "Bugün"e atıfta bulunmak yerine, "Materyalist Divalektik" yazısına atıfta bulunuyor.

oluşumların ve onların tarihinin (tefrikî) doğasına dair Marksist teorinin, Marksizmin olduğu veya Marx'ın yazısının olduğu bu teorik oluşumun okunmasına müsaade etmesi gerekir. Zaten Althusser de bu "epistemolojik tarih teorisi"nin "Marksist teorinin kendisi"[21] olduğunu söyler. Marx'ın yazısı gibi teorik bir oluşumu iyi okumak için öncelikle ondan teorik oluşumlar teorisinin miras alınması gerektiğini talep eden daireye [*cercle*] gelince, böyle bir daire, diyor Althusser, "kaçınılmazdır" ve bu, nesnesini sınamaya tabi tutarak kendisini nesnesi tarafından (art-önceleyici) sınanmaya tabi kılan, nesneye doğası hakkında yöneltilmiş, vb. (önceleyici) teorik bir sorunsaldan itibaren sorulmuş bir sorunun "diyalektik dairesidir." Ve öz-sorumluluğun bu "diyalektik dairesi", diyalektik olarak, izlenen yolun felsefi değerine tanıklık edendir tam da; bu, mesela Marksizmin içerisinde, tarih bilimini (tarihsel materyalizmi) felsefe olarak diyalektik materyalizmden ayrı tutandır. Olduğu haliyle felsefeyi tanımlayan, öz-temellendirmenin ve öz-sorumluluğun bu dairesidir. Bu anlamda, Althusser'in önerdiği tavır, biçimsel taslağında, en azından –ama buradaki biçimsel taslak bir felsefenin felsefe olarak tanınmasını kendisine borçlu olduğumuz özsel vasfın yüklemlendiği [*prédicat*] taslaktır–, kendisi hakkında konuşan ve kendi kendini felsefe olarak vaz eden felsefenin tavrıdır. Althusser bir ölçüde bunu üzerine alır, bunu söyler, *ama*, aynı zamanda yekûn itibariyle tüm felsefeler gibi (kendi hesabını verebilecek) öz-sorumluluk iddiasında olan bir felsefe olduğunu söyleyerek, onun, Marksist felsefenin, bu sınamayla gerçekten yüzleşecek ve –işte dikkatinizi celb ettiğim spesifik fark– *teorik olarak* yüzleşecek ilk ya da tek felsefe olduğunu belirtir. Başka bir deyişle, burada az da olsa beliren paradoks, geleneksel felsefeler ile Marksist felsefe arasındaki farkı böyle bir fark yapanın teorik olan olmasıdır. Teorik olan bir kere daha hakem vaziyetine [*position*] yerleştirilmiştir –felsefi olanın bir bakıma üstüne–; Marksizm kendini felsefe olarak vaz ettiği [*pose*] vakit, bir felsefe acaba bir felsefe midir ve yapması

21 *A.g.e.*, s. 50.

gerektiği gibi, yani teorik olarak, öz-sorumluluk sınamasıyla yüz yüze gelebiliyor mu, buna hukuken karar verecek olan teorik olandır. Başka bir deyişle, kendi kendinin hesabını vermek, kendi hakkında cevap vermek, felsefe için bir tavırdır; son kertede [*instance*] teorik bir tavır olmalıdır ve Marksizm, teorik davasında [*instance*] kendi hakkında teorik olarak cevap verecek tek felsefe olacaktır. Hâlâ "Bugün"ün içinde, sonunda, az önce atıfta bulunduğum paragrafı okuyorum şimdi:

> [...] Ama bu işlemin döngüsü, bu türden tüm döngüler gibi, bir nesneye doğası hakkında sorulan sorunun diyalektik döngüsünden başka bir şey değildir; kendi nesnesini sınarken kendi nesnesi tarafından sınanan teorik bir sorunsaldan yola çıkılmış olur. Marksizmin kendisinin epistemolojik sorunun nesnesi olabilmesi ve olması gerektiği, bu epistemolojik sorunun ancak Marksist teorik sorunsala bağlı olarak sorulabileceği, yalnızca tarih bilimi (tarihsel materyalizm) olarak değil, aynı zamanda, teorik oluşumların ve tarihlerinin hesabını verebilen, dolayısıyla kendini nesne olarak almak suretiyle *kendi hesabını verebilen* felsefe olarak da diyalektik biçimde tanımlanan bir teori için zorunluluğun ta kendisidir. Marksizm bu sınamayla *teorik olarak* yüz yüze gelen tek felsefedir.[22]

Doğal olarak "teorik olarak" kelimesinin altını çiziyorum. Bir sınama, bir deneyim her zaman pratiktir; her zaman güzergâha dair, öteye taşıyan-katedilen [*traversant-traversé*] dönüşüme dair, pratik ile öteye geçirip katettiren şeye dair bir vasfı vardır. Her felsefe dairesel öz-sorumluluğun sınamasıyla yüz yüze gelir, ya da her pratik felsefe, kendini nesne yerine koymaktan ibaret öz-yansımalı dairenin sınamasını pratik etmeyi dener. Her felsefe bu deneyimi yaşar, ki Althusser bunu zımnen kabul eder. Ama "Marksizm bu sınamanın deneyimiyle *teorik* olarak yüz yüze gelen tek

22 *A.g.e.*, s. 51. Burada "teorik olarak"ı vurgulayan J. Derrida'dır. Bu alıntıdan itibaren ve oturumun sonuna kadar, Derrida "sınama" kelimesinini, daktilografik yazıda geçtiği her yerde, yuvarlak içine alır.

felsefedir." Öyleyse Marksist felsefeyi tüm öteki felsefelerden ayıranın pratik olanın önceliği olduğunu düşünmüş olabileceklere karşı, Althusser, en azından güzergâhının bu uğrağında, teorik olanda Marksizmin *imtiyazını* [*distinction*] görür.

İşte bu yüzdendir ki teorik olan, hem felsefi olan hakkında hüküm veren, bir felsefenin kendinden böyle bahsetme hakkında hüküm veren (bir bakıma, taslak halinde, son seferde kabul ettiğimiz haliyle genel olarak aklın yerini işgal eden) son temyiz mahkemesi örneği olarak felsefenin üstündedir; hem de saf ve basitçe felsefeyle karışır, "Bugün"ün şu sondan önceki paragrafında olduğu gibi mesela:

> Marx'ı *okumak* için gerekli bu çalışma, aynı zamanda, dar anlamda, Marksist felsefenin teorik hazırlık çalışmasıdır. Marx'ı açık seçik görmeyi sağlayan, bilimi ideolojiden ayırmayı sağlayan, bunların farklılıklarını tarihsel ilişkileri içinde düşünmeyi sağlayan, tarihsel bir sürecin sürekliliği içinde epistemolojik kopuşun süreksizliğini düşünmeyi sağlayan teori; bir sözcüğü bir kavramdan ayırt etmeyi, bir sözcüğün altında bir kavramın varlığını ya da yokluğunu ayırt etmeyi, teorik söylem içindeki bir sözcüğün işlevinden yola çıkarak bir kavramın varlığını belirtmeyi, sorunsal içindeki işlevinden, dolayısıyla "teori" sistemi içinde işgal ettiği yerden yola çıkarak bir kavramın doğasını tanımlamayı sağlayan teori; Marx'ın metinlerinin özgün okunmasını sağlayan, hem epistemolojik hem de tarihsel bir okumayı sağlayan bu tek teori, gerçekte, Marksist felsefenin kendisinden başka bir şey değildir.[23]

Şimdi eğer (küçük harfle) bütün teori, "Materyalist Diyalektik Üzerine"nin diyeceği gibi, pratiğin spesifik bir biçimiyse; yani eğer o zaman teori, teorik pratik diye adlandırdığımız, öyle ki ilk veya son örneğin önceliğinin pratik olduğu, pratiğin şu biçimiyse; Althusser'in, bütün teorinin pratiğin bir spesifikleşmesi

23 *A.g.e.*, s. 51-2.

olduğunu, teorik bir pratik olduğunu hatırlattıktan sonra, Teori'yi büyük bir T ile, genel olarak pratiğin Teorisi diye, yani materyalist diyalektik diye, adlandırmasına yarayan bu büyük harfe geçiş nasıl açıklanacak (açıklayarak tekrar edilecek)? Gelecek sefere bu metinden hareketle konuyu açarak idrak etmeyi deneyeceğimiz bu olacak — bu sefer, söz veriyorum, kendimi önce yazıtının dolayımsız eşiğinden, sonra bir önsözün daha ilerideki mukaddimesinden sakınmaya ve ondan yüz çevirmeye bıraktıktan sonra. Bu yazı hâlâ, hatırlatırım, Althusser'in güzergâhı diye adlandırdığım şeyin ilk uğrağına ait. Eğer güzergâh, dediğimiz gibi, *pratik olanın* değerine dairse, mevzubahis olan pratiktir ve eğer sınama ve kanıtlama fikri tam da pratik fikriyse, o zaman Althusser'in güzergahında Marksist felsefeyi ayrı ve imtiyazlı kılanın kendisiyle yüz yüze gelinen sınamanın teorik karakteri olduğuna dair önermenin nasıl sınandığına bakmak gerekir. Açıkçası, gelecek sefer okuyacağımız ve zaten "Bugün"ün girişi olduğu aynı bütüne ait olan yazı, Teori'yi büyük harfleyen [*majusculer*] mevzi alışı [*prise de position*] tasdik edecektir. Görelim bakalım, Teorik büyük harf bu sınama karşısında nasıl bir tutum takınacak.

Türkçesi: Enis Memişoğlu

Althusser'de Devletin İdeolojik Aygıtları Kavramı Üzerine

Can Batukan

Althusser 1918'de Cezayir'de doğmuş, Marsilya'da büyümüştü. Yirmi bir yaşında Fransa'nın felsefe alanındaki en iyi kurumuna, Paris'in Ulm Sokağı'ndaki Ecole Normale Supérieure'e girdiğinde koyu Katolik ve sağ görüşlü bir gençken, takip eden yıllarda İkinci Dünya Savaşı'nı, işgali ve faşizmi deneyimlemişti. Savaş yıllarında direniş hareketlerine katılmış, Almanlara esir düşmüş, 1945 yılına dek eğitimine ara vermek zorunda kalmış, ardından felsefi formasyonunu tamamladığı (yani ders vermeye hak kazandığı) yıl olan 1948'de Fransız Komünist Partisi'ne üye olmuştu. Bu yıllardaki Louis Althusser'e göre felsefe "bir devrim silahı"ydı.[1] Başka deyişle, eğer bir kişi felsefe yapma iddiasındaysa bunun mutlaka kapitalist sistemin yıkımına ve devrime katkı sağlayacak bir yanı olmalıydı. Althusser *Lenin ve Felsefe*'de şöyle diyordu:

> Politikaydı her şeyi belirleyen. Ama genel anlamdaki politika değil, Marksist-Leninist politika. (...) Felsefede sosyalist olmak, Marksist-Leninist felsefenin, yani diyalektik materyalizmin partizanı, zanaatkârı olmak demektir.[2]

Felsefenin ve felsefecinin görevini Marksist-Leninist felsefeyi temellendirmek ve diyalektik materyalizmin zanaatkârı haline gelmek olarak yeniden tanımlamayı hedefleyen cümlelerdir bunlar. Öte yandan savaş sonrası şekillenmekte olan yeni dünya düzeninde Althusser, öncelikli olarak ABD ve onun anti-komünist

1 "Bir Devrim Silahı olarak Felsefe" *Lenin ve Felsefe* içerisindeki birinci bölümün de adıdır.

2 Louis Althusser, "Bölüm 1: Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe", *Lenin ve Felsefe*, çev. B. Aksoy, E. Tulpar, M. Belge, İstanbul, İletişim, 2004, s. 20.

propagandasına hizmet ettiğini düşündüğü bir ideolojiyle mücadele edilmesi gerektiğine inanıyordu: Çağdaş hümanist ideoloji.[3] Buna dönemin Fransız düşünürlerinden Sartre ve Camus de dâhildi. Hümanizmi savundukları eserleri büyük oranda Marksizmi çarpıtıyor, onu evcilleştirerek burjuva ideolojisiyle bütünleştiriyordu. Bu sert eleştirel tavır ve Marksist-Leninist bir felsefenin Fransa'daki kuruculuğu görevi Althusser'in düşünsel üretiminin en azından üçte ikisinin merkezinde yer almıştır.

Bu amaçla Fransız Komünist Partisi'nin çalışmalarına katılmış, yazılar yazmıştır. ENS'de öğrencilerin örgütlenmesine yardımcı olmuş ve bir dizi seminer düzenlemiştir. Ancak esas arzuladığı şeyi hiçbir zaman başaramamıştır.

> Biliyor musun, benim asıl yapmak istediğim, elkitapları yazmak (Franca Madonia'ya Mektup, 28 Şubat 1966).[4]

Düşünsel zaferler kadar başaramama, vazgeçme, savrulmalar ve yenilgi Louis Althusser'in yaşamı içerisinde belirleyicidir. Zihninde tasarladığı bu elkitaplarını, iki ince fragman haricinde son haline getirememiş ve yayına vermemiştir. Buna rağmen 1968 öğrenci olayları sonrasında, dünyadaki önde gelen Marksist filozoflardan biri olarak ünlenmiştir. Bunların hiçbiri bir bakıma Althusser'in elinde olan şeyler değildi. Althusser bu yıllarda diyalektik materyalizmi ve onun eleştirel işlevini hedefliyordu. Çağdaş hümanist ideolojinin idealist ya da mutlakçı olduğunu düşündüğü yaklaşımları karşısında Marksist-Leninist politikayı felsefenin hakiki yolu olarak öne sürüyordu.[5] O sıralar *Montesquieu: Siyaset ve Tarih* (1959) ile birlikte iki önemli eseri yayımlanmıştı: *Marx İçin* (1965) ve *Kapital'i Okumak* (1965, Balibar, Establet, Ranciè-re ve Macherey'yle birlikte). "Devletin ideolojik aygıtları" (DİA)

---

3 *A.g.e.*

4 Bkz. G. M. Goshgarian, "Editörlerin notu", Louis Althusser, *Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş*, çev. İ. Birkan, İstanbul, Can Yayınları, s. 27. Bu mektup ve diğer mektuplaşmaların asılları Fransa'nın Caen şehrindeki IMEC Kütüphanesi'nin Althusser Arşivi'nde bulunmaktadır.

5 Althusser, *Lenin ve Felsefe*, s. 20.

kavramıysa ilk olarak *La Pensée* dergisinde 1970 yılında yayımlanmış bir makalede ortaya çıkar. Daha sonra 1976'da bu makale *Positions (1964-1975)* içerisinde de yer alacaktır.[6]

Esas itibariyle bu kavram, "yeniden-üretim" kavramıyla birlikte Althusser'in eser bütünlüğü içerisinde büyük bir ağırlığa sahip olabilecek derecede önemlidir. Ancak diğer pek çok metni gibi, bu konudaki metinleri de yaşamı süresinde son haline gelememiş, "tamamlanamamış" metinler olarak ölümünden sonra (1995'te) yayımlanmıştır. Bu bakımdan Althusser'in daha 1960'ların ortalarında zihninde belirmekte olan bu yoğun kavramsal şemalar düzeni, diyebiliriz ki okurun ya da kamuoyunun önüne tam olarak hiçbir zaman çıkamamış, dolayısıyla tırnak içerisinde "hakiki" Althusser düşüncesi ile o yıllarda görünürde olan Althusser imgesi arasında bir "boşluk" oluşmuştur.

Devletin ideolojik aygıtları, Althusser'in tanımına göre 3 çeşittir: Sendikal, siyasal ve hukuki. İlk ikisinde sınıf mücadelesi söz konusudur.[7] Üçüncüsüyse sınıf mücadelesinin *yasal biçimleri*nin belirleyicisidir. Bu bağlamda DİA'lar sınıf mücadelesinin kilit aygıtlarıdır. Burjuva devlet ile proleter devletin DİA'ları işlevleri bakımından birbirinden farklıdır ancak her ikisi de esasında benzer biçimdedir. Burjuva devletin ele geçirilmesi ve devrilmesi hiçbir zaman hükümetin devrilmesiyle olamaz. Dolayısıyla Althusser'e göre bunun parlamenter sisteme içkin bir yolu da yoktur. Bu ancak ve ancak kitlelerin harekete geçmesiyle ve burjuva devletini güç kullanarak ele geçirmesiyle ve daha sonra da burjuva devlete ait olan ve onun tarafından şekillendirilmiş olan DİA'lara proletarya tarafından yeni işlevler atanmasıyla tamamlanabilir.[8]

Althusser, *Lire le Capital*'den itibaren Marksist bir felsefenin kurulamayacağına emindi. Bunun yerine felsefenin içerisinde

6 « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche) », *La Pensée*, no. 151, Haziran 1970.

7 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. A. Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2003, s. 11.

8 Bkz. *a.g.e.*, s. 16-17.

Marksist bir konumlanmanın (ya da konumlanmaların) olması gerektiği görüşündeydi. Yazdığı metinler giderek bu amaca yönelmişti. Her ne kadar didaktik bir tarzda başlasa da yazılarının devamı kavram üretimine doğru evriliyordu. Bu üretim (ya da "yeniden-üretim") esasında 1946'da kaleme aldığı "Yüce Duygular Enternasyonali"nde sözünü ettiği *İnsan Cephesi* hareketini daima karşısına alıyordu.[9] İnsanın kutsandığı, savaşa karşı bireyselliğin ön plana çıkarıldığı bu savaş sonrası anlayışın edebiyatında ve düşünüşünde Althusser tepeden tırnağa Amerikancı bir yapı seziyordu. Bu yapı bireyselliği artırırken proletarya yapılanmalarını anlamsızlaştırıyor ve gelecekteki devrim ihtimallerini ortadan kaldırmayı hedefliyordu. Onu "yüce duygulara"; yani korkuya, kaygıya, yürek sıkıntısına ve "saçmaya" (*absurde*) doğru saptırıyor ve böylelikle örgütlü bir toplum yerine tatlı rüyalara daldırılmış bir tüketim toplumu 50'lerin Fransa'sında doğuyordu.[10] İnsanlar arası kardeşlik denen bir yalan vardı ve bu yalan dinle, mezheple, ideolojiyle ya da paranın hükümdarlığıyla insanı ayrıcalıklı bir var olan olarak kutsamayı ve onun yaşam hakkını yüceltirken diğer var olanları ve dahası toplumu önemsizleştirmeyi sağlıyordu. İşte DİA'lar analizi temelde bu İnsan varsayımının sonuçları olarak görebileceğimiz burjuva devlet düzeninin kolları ve bacaklarıdır.

Devlet ideolojisinin tam ve eksiksiz bir biçimde toplumun içerisine, kılcal damarlarına dek nüfuz etmesini sağlayabilmek adına kurgulanmış "makineler"dir bunlar. Bir bakıma bedenleri binalar, yasalar, düzenlemeler ve devasa hiyerarşi zincirleri olan robotlar ya da golemlerdir: kafasız canavarlar. Althusser bunları ele geçirmeden oluşturulacak ya da elde edilecek bir iktidarın hiçbir zaman gerçek manada bir iktidar olamayacağını görmüştür. Bu nedenle savaşım önce ideoloji üzerinden olmalıdır. Burjuva ideologlarının üretimleri boşa çıkarılmadan burjuva devletine

9 Louis Althusser, *Althusser'den Önce Louis Althusser*, çev. Z. İlkgelen İstanbul, İthaki, 2006, s. 17.

10 *A.g.e.*, s. 23.

ait DİA'ların yönetimsel gücünü ortadan kaldırmak mümkün olmayacaktır.[11]

Bu nedenledir ki bir burjuva devletinde Marksist bir *felsefe insanın onda kendini bulduğu bir imge*ye[12] indirgenme tehlikesiyle daima karşı karşıyadır. *Kaygı bir burjuva ruh durumudur*[13] ve böyle olduğu için işçi sınıfının bir bilinç kazanabilmesi her şeyden önce bu durumdan sıyrılabilmesine bağlıdır. Buysa ona Amerikan emperyalizmi tarafından sınırsızca vaat edilecek olan özgürlüğün bir yanılsama olduğunu kavrayabilmesini gerektirir.

Burjuva devlet sadece hükümet değildir. O, *hükümetten bambaşka bir şeydir*.[14] Hükümet, burjuva devletin siyasal DİA'sı içerisindeki kollardan yalnızca biridir. Daha da açıkçası, yüzeydeki koldur; görünür organdır. Siyasal ideolojik aygıtın içerisinde bir kol haber ajansları, bir kol Kilise (ya da din), bir kol Okuldur.[15] Bunun da ötesini hayal etmek güç değil: Hastaneler bu aygıtın bedenleri "yaşatmayı" ve "iş görebilir halde tutmayı" görev edinmiş bacaklarıdır. Tıpkı beden eğitimi ve spor tesisleri gibi, moda (giyim ve görünüm endüstrisi), gösteri ekipleri ve dans toplulukları (opera, bale, tiyatro, vb.), sinema endüstrisi, tarih yazımı, popüler romanlar ve kültür endüstrisi: onlar da ideolojik görünmeyerek ideolojik olmasını bilirler. Burjuva devletinde halkı siyasetten uzak tutmak başlıca hedeflerden biridir. Hapishaneler, yetimhaneler, yetiştirme yurtları, huzurevleri: tüm bunlar toplum karşısında burjuva devletinin dönüştürdüğü, ruhları ve bedenleri denetiminde tutabilmek adına şekillendirdiği yapılardır. Ve hepsinin de üzerinde mimari formları belirleyen kurumlar vardır: Mimari formlar düşünme biçimlerimizi belirler. Akıl

11 Örneğin Althusser Fransa'da 1920'lerden itibaren burjuva devlet sisteminin nasıl bir karşı edimsellik içerisinde olduğunu; onları var ederken, alan açarken nasıl sürekli denetim altında tutmayı amaçladığını *Yeniden-Üretim Üzerine*'nin dördüncü bölümünde izah eder. Bkz. Louis Althusser, *Yeniden-Üretim Üzerine*, çev. I. Ergüden, İstanbul, İthaki, 2005, s. 99-100.

12 Bkz. Althusser, *Althusser'den Önce Louis Althusser*, s. 15.

13 *A.g.e.*, s. 16.

14 Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 17.

15 *A.g.e.*, s. 17.

hastanesinin, hapishanenin ve mimari formların ve bireyselliğin ("kendilik teknikleri") tarihini yazan, Althusser'in ENS'den öğrencisi ve dostu Michel Foucault olacaktır.[16] Diğer yandan, kültür endüstrinin, gösteri aygıtlarının, modanın ve tüketim toplumlarının tarihini Benjamin, Adorno ve Debord gibiler deşmekteydi.[17] Ancak denebilir ki, 18. yüzyıldan itibaren şekillenmekte olan burjuva devletin ideolojik aygıtlarının kavramsal çerçevesine en büyük ilgiyi duyan Louis Althusser'dir. Bunu yapmaktaki amacı elbette Amerikan emperyalizmine karşı ulusal, hatta dünya çapında bir devrimi örgütlemekti. Bunu yaparken Marksist bir felsefe yapmak yerine kendi tabiriyle "felsefenin içerisinden Marksist bir konumlanma" üretmeyi seçiyordu. Buysa onu Ortodoks Marksistlerle kopma noktasına getirmiştir: 70'lerin sonlarında, tamamlanmamış ve kısmen yayımlanabilmiş eserlerinin gölgesindeki Althusser, sosyalist camiada sahip olduğu üne karşın ne Marksist bir felsefenin ne de diyalektik materyalizmin mümkün olabileceğine emindi ve bunu açıkça dile getiriyordu.[18] Böylelikle gençliğinde kendi zihninde hayal ettiği Marksizm ve komünizm ile gerçekleşmiş ve gerçekleşmekte olan Marksizm ve komünizm arasında büyük bir yarılma olduğunu ifade etmiş oluyordu. Komünizm burada Roma'da bir binanın çatısında var olmaktadır, oysa öz-belirlenim (*auto-détermination*) kavramı şimdiye dek ne bir töze ne de içeriğe sahip olabilmiştir.[19]

DİA'ların yönetimsel gücünü ortadan kaldırmak ve bir öz-belirlenime ulaşmak ancak ve ancak yeniden-üretimin (*reproduction*) görüş açısına yükselerek mümkün olabilir. Buysa bir yanda üretirken bir yandan da üretim koşullarının yeniden-üretimi

16 Bkz. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi,* İstanbul: İmge, 1992; *Hapishanenin Doğuşu,* İstanbul, İmge, 1992; *Kliniğin Doğuşu*, İstanbul, Epos, 2002.

17 Bkz. Walter Benjamin, *Pasajlar,* İstanbul, Yapı Kredi, 1994; Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture,* London, Routledge, 1991; Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, İstanbul, Ayrıntı, 1996.

18 Bkz. Video kayıt: "Marksizmin Krizi" (La Crisi del Marxismo) başlıklı röportaj, *Rai Radiotelevisione Italiana*, 30 Nisan 1980, İtalya, 8'30"- 9'07." (https://www.youtube.com/watch?v=feepQg_Dx7U).

19 *A.g.e.*, 9'07" – 9'45".

demektir.[20] Üretici güçler ve var olan üretim ilişkileri yeniden-üretilmelidir. Ancak buradaki yeniden-üretim kendi DİA'larını ürettiği ve onları topluma hâkim kıldığı ölçüde bir öz-belirlenim ihtimalini de ortadan kaldırır. Bu nedenle Althusser, Lenin'in on ilkeden yalnızca birinde farklı olduklarını ifade ettiği anarşizm ile komünizm arasındaki tercihini anarşizmden yana kullanacaktır:

> Ben bir anarşistim; toplumcu bir anarşist. Komünist değilim zira toplumcu anarşizm komünizmin ötesindedir.[21]

Kapital'in II. cildinin anlaşılması ve uygulanması bizi Komünizmin bir biçimine götürecektir. Oysa öz-belirlenimin bir içeriğe (*contenu*) sahip olabilmesi bunun bir ötesini gerektirir. Hegel'deki biçimiyle "kendi olarak içeriğe" ulaşabilmemiz "içeriğin içkin kendisine" erişmemiz anlamına gelecektir.[22] "İçeriğe gömülmüş" durumda olma bir risktir ancak bu olmaksızın da bireyin felsefi bir tefekküre yönelmesi mümkün olmayacaktır. Althusser, bu bakımdan Marksizmin felsefeyi bir bilim olarak kurgulayan versiyonlarına mesafe alır. "Felsefede Marksist olmak" bu demek olacaktır.[23]

Genç Althusser'in üzerinde etkili olan en önemli metinlerden biri sınıf arkadaşı ve dostu Jacques Martin'in "Hegel Felsefesinde Birey Kavramı Üzerine Düşünceler" tezidir.[24] Bu tez de tıpkı Althusser'in tezi gibi yayımlanmamıştır (her ikisi de hocaları Merleau-Ponty'nin önerisini geri çevirmiştir) ancak Althusser'in kitaplığındaki yerini daima korumuştur. Dahası Althusser,

---

20 Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 154.

21 Video kayıt: "Marksizmin Krizi", 12'25" – 12'40".

22 Louis Althusser, *Althusser'den Önce Louis Althusser*, Althusser'in "G. W. F. Hegel Düşüncesinde İçerik Üzerine" başlıklı tezinden, s. 85.

23 Marksizmin Spinozacı bir yorumuna doğru ilerleme arzusu da buradan kaynaklanır. Tıpkı Marksist felsefeden bir gnoseoloji olarak bahsedenlere mesafeli olmak gibi. *Bkz.* Louis Althusser, *Felsefede Marksist Olmak*, çev. İ. Birkan, İstanbul, Can Yayınları, 2018, s. 122.

24 Bu tez Althusser'in teziyle hemen hemen aynı zamanda yazılmış ancak hiçbir zaman yayımlanmamıştır. *Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel.*

birlikte Hegel okumaları yaptıkları Martin'in tezinin kendi Hegel tezinden daha kıymetli olduğunu düşünüyordu.[25] "Tek çağdaşımdı" diyeceği dostunun 1963'teki intiharının ardından yazdığı bir mektupta bu durumu ifade ediyor ve 1950'den itibaren uzaklaşmış olduğu Hegel diyalektiğini Kojève, Lacroix veya Hyppolite'tense Jacques Martin'in gözünden görmeyi yeğlediğini bize hissettiriyor.[26] Althusser için Hegel'in burjuva felsefecileri tarafından küçümsenmesi, görmezden gelinmesi ve yanlış yorumlanması olarak özetlenebilecek olan bu durum, onu Hegelci temelinden itibaren düzeltmeye veya yeniden temellendirmeye çalışacağı Marksizme doğru götürmüştür. Bu bakımdan Althusser'in yaptığı anti-Hegelcilik değil, Hegel'in burjuva felsefesindeki yorumlarına karşıtlıktır. Hegel, Hegel'in bozumu haline getirilmiştir.[27] Bu hem bir biçim hem de bir içerik bozumudur.[28] Düzeltilme ise Kojève'i eleştirmek suretiyle, Marksizmle hakiki manada uyumlu bir Hegel'e ulaşılmasıyla olacaktır.[29] Althusser tezinde Hegel'in diyalektik biçimini koruyarak ona Marksist içerik yüklemekten söz eder.[30] Böylece mutlak içeriğe ulaşılmış olacak ve Hegel, Kojève'de Fransız Devrimi'nin filozofu olduğu gibi, gelmekte olan çağın büyük filozofu haline gelecektir.[31] Buysa Martin'in tezinde göstermiş olduğu şeye, yani Hegel'in geleneksel birey kavramını çürütmesine dayanır: *Hegel, bize bireyin öznel manasının bir yanılsama olduğunu ve hakiki manasının nesnel bütünlükte, yani toplumsal ve tarihsel bütünde aranması gerektiğini göstermiştir.*[32]

25 Bkz. Althusser, *Althusser'den Önce Louis Althusser*, Sunuş, s. 7.

26 *A.g.e.*, s. 7-8.

27 Jean-Baptiste Vuillerod, «La dialectique en héritage: Althusser jeune hégélien», *Implications Philosophiques*, ISSN: 2105-0864, Octobre 2017, s.2. (http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/la-dialectique-en-heritage-althusser-jeune-hegelien/)

28 *A.g.e.*

29 *A.g.e.*

30 Üçüncü Bölümün B kısmında: "Kötü İçerik." Bkz. Althusser, *Althusser'den Önce Louis Althusser*, ss. 167-229.

31 Vuillerod, s. 3-4.

32 *A.g.e.*, s. 4.

İşte DİA'ların analizi, tam bu bakımdan, yani Althusser'in gençlik döneminden itibaren zihninde var olan ancak çeşitli dönüşümler geçirerek 70'lerin sonuna evrilen bir problematik olarak öznelliği ve birey meselesini kuşatması bakımından önemlidir. Althusser'in 1960'lardaki didaktik metinlerinin ötesinde Marksist-Leninist felsefenin hakiki manada zanaatkârı olabilmesi ve toplumu felsefenin içerisine çekebilecek elkitapları yazabilmesi de esasında devletin ideolojik aygıtları ve yeniden-üretim kavramını ortaya koyabilmesine bağlıdır.

Devletin siyasal ayağındaki baskı aygıtları (gündelik olan polis ve "son kertede" başvurulan ordu) ideolojik aygıtlarıyla birlikte parçalanmadığı müddetçe burjuva devletinin sonuna gelinmeyeceği açıktır.[33] Buna bir de devletin sendikal ve hukuki ideolojik aygıtlarını eklemek gerekir. Sendikal DİA işçilerin yasalardan kaynaklanan haklarını "özgürce kullanabilmelerini engellemek" için vardır.[34] Hukuki DİA ise söz konusu hakların –şayet varsa– ortadan kaldırılması, sınırlandırılması ya da hiçbir zaman var olmamasına çalışır. Bu aygıt da diğerleri gibi insan özneleri birey adı altında köleleştirmenin bir düzeneğidir. Her bir DİA ayrı ayrı, *doğrudan doğruya kapitalist üretim ilişkilerinin işleyişini sağlamakla* yükümlüdür.[35]

Yeniden-üretimin görüş açısına yükselebilmek bu bakımdan Hegel'in köle-efendi diyalektiğinden ve kendilik bilincinden, Marx'ın ekonomi temelli felsefi analizine yükselmeyi zorunlu kılar. Ancak bu bilim ya da bilim felsefesi yoluyla değil, bizatihi felsefe yoluyla katedilmek zorunda olunan bir süreçtir. İdeolojinin "kendine ait bir tarihi olmadığını" görebilmenin tek yolu budur.[36] Üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi ideolojiye bağlıdır. DİA'ların

33 Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 18-19.

34 *A.g.e.*, s. 26. Tabii bu durum bazen burjuva devlet ideolojisine zıt parçalar üretebilir ve bir paradoks meydana getirebilir. Bkz. Althusser, *Yeniden-Üretim Üzerine*, s. 100.

35 *A.g.e.*, s. 70.

36 *A.g.e.*, s. 80.

her biri bir ideolojinin gerçekleşmesidir.[37] Yıkımları da bu ideolojilerin tek tek geçersiz kılınacağı, öznelliğin silineceği bir felsefe pratiğine bağlıdır.[38]

> Burjuva ideolojisinin yükselişiyle, daha doğrusu hukuki ideolojinin yükselişiyle, bu adla (yani özne adıyla) ortaya çıkan özne kategorisi (başka adlarla da işlevini sürdürebilir: örneğin Platon'da ruh, Tanrı, vb.) hangi belirlenimde olursa olsun (bölgesel ya da sınıfsal) ve de (ideolojinin tarihi olmadığına göre) tarihsel günü ne olursa olsun her türlü ideolojinin kurucu kategorisidir.[39]

Buna göre öznelliğin kendisinin, yani burjuva ideolojisi tarafından tanımlanmış ve kendisinin kurucu kategorisi haline getirilmiş olan öznelliğin değillenmesi şarttır. Bunun yapılabilmesi için de her şeyden önce DİA'ların tespiti, analizi ve yıkımı; ardından da insan var olanların kendi öznelliklerinden sıyrılabilmelerini ve kaçıp kurtulabilmelerini sağlayacak olan yeni ve düşünülmemiş öznellik biçimlerinin icadı gerekecektir. Buysa yeni bir ideolojinin öznesi konumuna indirgenerek değil, yazar-özneyi de okuyucu-özneyi de felsefenin ve sanatın "yeni öznellik biçimleri"ni icat edebilir olduğu nadir düzeylere yükselerek olabilir.

Ancak 1995 yılında yayımlanabilmiş olan ve Althusser'in tamamlanmamış eserinin (*Sur la reproduction* — Yeniden-Üretim Üzerine) parçaları olan "Devletin Sendikal ve Siyasal İdeolojik Aygıtları", "Devletin Hukuki İdeolojik Aygıtı", "İdeoloji Üzerine" ile yayımlanmış fakat yaşadığı dönemde bir bütünlük içerisine oturmamış olan iki makalesi "Devletin İdeolojik Aygıtları Üstüne Not" ve "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" doğru biçimde yorumlandığında yazarın yitik çizgisini görünür kılmayı ve birleştirmeyi sağlayabilecek düzeydedir. 68 olayları sonrası kaleme alınmış bu metinler Ortodoks Marksistlerce

37 *A.g.e.*, s. 93.
38 *A.g.e.*, s. 96-99.
39 *A.g.e.*, s. 99.

diyalektikten uzak olmakla ve hatta Marksizmi yermekle itham edilmişse de, bu metinler Althusser'in de belirttiği gibi sınıf mücadelesini kavramsal çerçevelerinin merkezine almaktadır.[40] DİA'lar analizi, belirli noktalarda Gramsci ve Croce'yi izleyen ancak ütopyacı bakışı distopyaya doğru kaydıran bir kavramsal çerçeve önerir.[41] Bu çerçeve bize ülkelerden ve coğrafyalardan bağımsız olarak Kapitalizmin insan benliği üzerinde nasıl işlediği hakkında ipuçları vermektedir. Ancak iki ciltlik bir büyük eser olarak tasarlanmış *Yeniden-Üretim Üzerine*'nin yarım kalmış olmasından dolayı Althusser'in son kertedeki düşünceleri hakkında bugün tam bir sonuca ulaşamamaktayız.

Ulaşılması gereken yeniden-üretimin görüş noktasıdır der Althusser. Devletin kendisi bir aygıttır. Bunu gördükten sonra betimleyici kuramdan sıyrılarak "kuram olarak kuram" oluşturmak gerekir. Buysa *devletin mekanizmalarını kendi işleyişi içinde anlamak* yoluyla olacaktır.[42] Devlet iktidarı ile devlet aygıtının (ya da dispositifi) birbirinden farklı şeyler olduğunu fark ettikten sonra bu derin yapının (yani derin devletin) ve onun işleme biçimlerinin yıkılabilmesi için sadece devlet iktidarının ele geçirilmesinin yetmediği görülür. İşte bu bağlamda Althusser, kendisini Marksist kuramın katı savunucularından ayırmış olur: felsefi risk aldığı nokta tam olarak burasıdır. Gramsci'nin bazı *kısmi belirlemelerine* gönderdiği dipnota binaen, asıl yıkılması gerekenin devlet iktidarı değil devlet aygıtı olduğu ve onun da içerisinde spesifik olarak (en tehlikelisi olan) devletin ideolojik aygıtları olduğu tespitini yapar.[43] DİA'lar ile devletin baskı aygıtı (yani polis, ordu, vs.) arasında farklar vardır. Bu farklardan en

40 *A.g.e.*, s. 129.

41 "Her insan filozoftur", bir parça filozoftur ancak çoğu kez hakiki manada filozof olan kişi kendini toplumdan soyutlar, edilgen bir konuma çekilir. Bu nedenle felsefe yoluyla bir devrime yürümek çok büyük zorluklar içerir. Felsefeyi "boyun eğen" biçimlerinden koparıp dünyayı dönüştürür hale getirmek tarihte ancak çok kısa dönemlerde başarılabilmiştir. (Bkz. Louis Althusser, *Yeniden-Üretim Üzerine*, ss. 27-29).

42 *A.g.e.*, s. 164.

43 Gramsci üzerine dipnot için bkz. *a.g.e.*, s. 168.

önemlisi baskı aygıtının birincil olarak baskıya dönük (zor kullanan), DİA'larınsa birincil olarak ideolojik oluşudur. DİA'lar bir miktar gizli baskı unsuru barındırırken, baskı aygıtı da bir miktar ideoloji barındırır. Diğer iki fark (1) baskı aygıtının tek, DİA'larınsa çoklu bir organizasyona sahip olması ve (2) baskı aygıtının tümüyle kamu alanında, DİA'larınsa büyük oranda özel alanda yer almasıdır. Bu DİA'ların insan öznelliği üzerinde daha büyük bir kurucu güce sahip olması anlamına gelir. Neticede dinsel DİA, öğrenimsel DİA, aile DİA'sı, hukuki DİA, siyasal DİA, sendikal DİA, haberleşme DİA'sı ve kültürel DİA olarak sıraladığı bu ideolojik aygıtların hedef alınması şarttır.[44] Aksi takdirde sosyalist iktidar ya da devrim bir yanılsamadan ibaret olacaktır. Demek ki klasik yöntemlerle yapılacak olan hiçbir siyasi dönüşüm ya da devrim, DİA'ları dönüştürmeden (yani üretim koşullarının hakiki manadaki yeniden-üretimini sağlamadan) tamamlanmış olmayacaktır. Buysa bizi çok zor bir noktaya getirir: tüm bir toplumun öznellik biçiminin felsefe yoluyla dönüştürülmesi. Bu olmadan hiçbir devrim başarılı olamayacaktır. Başlangıçta umut verici görünen Sovyetler deneyimi ve Çin Halk Cumhuriyeti deneyiminin başarısızlığı da büyük oranda buna dayanır. Dolayısıyla Althusser, zamanla fikri çerçevesini komünizmden toplumcu anarşizme çevirmiştir. Bir bakıma yenilgiyi (kendi yenilgisini de) kabul ederek... Ve Marx'ın Bakunin'in düşüncesini reddini de bu bakımdan eleştirir; artık bir devrime olan inancını yitirmiştir zira Batı toplumlarında alt sınıfların isyan etmek yerine iktidarı kutsamakta oldukları görülmektedir.[45]

Gelinen noktada Althusser, Marx'ın devletin işlevini ve alanını tanımlamakta yetersiz kaldığını düşünmektedir. Bu bağlamda Gramsci'nin "hegemonik aygıtlar" kavramına yakın biçimde, ancak "devlet" sözcüğünü de ekleyerek devletin ideolojik aygıtları

44 *A.g.e.*, s. 169-70.

45 Bkz. Video kayıt: "Marksizmin Krizi" (La Crisi del Marxismo) başlıklı röportaj, *Rai Radiotelevisione Italiana*, 30 Nisan 1980, İtalya, 13'30"- 15'25." (https://www.youtube.com/watch?v=feepQg_Dx7U).

kavramını geliştirir.[46] Bu aygıtlar kapitalizmin kontrolü altında oldukları sürece sürekli bir yeniden-üretim olarak toplumu ve bireyi burjuva devletinin ihtiyaçlarına göre şekillendirmeye (ruhları ve bedenleri) muktedir olacaktır. Bu durumu kırmak felsefenin işidir. Oysa belirli bir gerçekliği kavramaya çalışan birey kendini ona karşı bir üst ya da alt belirlenim içerisinde bulabilir. Dahası bunu tam olarak fark edememesi de mümkündür. Öte yandan şairler, müzisyenler ve felsefeciler gerçekliğin ötesindedir; tarihçiler ve toplumbilimcilerse gerisinde. Tüm bunları dengelemek ve gerçekliğin kendisini dönüştürmek bu yüzden imkânsıza yakın bir görev olacaktır.

Sur la reproduction'un iki cilt olarak tasarlanan son halini hiçbir zaman göremeyeceğiz. Zira Althusser'in bu esere ait el-yazmaları ilk taslaklardan oluşmaktadır ve bu taslaklar ancak yazarın ölümünden beş yıl sonra derlenerek yayımlanmıştır.[47] Türkçe baskısı bunu takip eden on yılın sonunda iki cilt olarak yapılmıştır; ilki 2003'te (*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*) ikincisiyse 2005'te (*Yeniden-Üretim Üzerine*). Bu metinlerde DİA kavramının sürekli olarak tekrarlayan el yazmalarının samimiyeti içerisindeki yarım bırakılmışlığını görürüz. Kuram yarım bırakılmıştır ancak bir yanıyla da tamdır zira onu oluşturan zihin tamamlamamak suretiyle tamamlamıştır. Böylelikle Marx'ın yarım kalan kuramını tamamlama iddiasındaki kuram kendini tarihin akışına bırakır ve Hegel üzerine tezden başlayarak örülmüş olan mantık ihtiyaç duyduğu dayanaklardan yoksun kalır.[48] Belki de Deleuze'deki manasıyla virtüel bir felsefeye doğru gidilecek nokta da burasıdır: DİA'ların muğlak kavramsallığında izahını bulmamış bir başlangıç felsefesi.

Althusser'i özel yapan bir yanda diyalektik materyalizmi kurmayı bir zorunluluk olarak görürken (yani felsefeyi Marksist-Leninist teori içerisinde bir bilime indirgemeyi ve dolayısıyla

46 Bkz. *a.g.e.*, 15'50" – 16'55" ve 19'00" – 20'18".
47 Bkz. Louis Althusser, *Yeniden-Üretim Üzerine*, s. 8.
48 Bu konuda bkz. *a.g.e.*, s. 138-144.

ideolojik kılmayı göze alırken) diğer yanda bunun imkânsızlığını felsefenin kendi dile gelişinde seziyor oluşudur. Felsefeyi bir kenara bırakıp bilime eğilmeyi öğütlemek Pozitivistler kadar katı Marksistlerin de hatası olmuştur. Althusser'in Marksizmden kopuşunu ilan edişi işte bu türden bir bakışa karşı Marksist Felsefenin savunusudur. *Zira* der Althusser, *Marx için çıplak bir bilim fikri anlamsızdır çünkü bilim adamı biliminden fikir üreten kişidir. Bu bakımdan ürettiği çıplak bir bilim değil, aynı zamanda ideolojidir.*[49] Materyalizm tüm yanılsamalardan ve ideolojilerden arınmayı gerektirir. Althusser ise bu arınmanın Fransa'nın Marksist çevrelerinde yeterince başarılamadığına inanmaktadır. Giderek mesafe koyduğu bu çevreden uzaklaşır ve dışlanır. Komünizmin yenilgisi gibi Althusser de 70'lerin sonunda yenik ve tarih sahnesinden neredeyse silinmiş bir figürdür artık.[50] Oysa yayımlanmamış ve geç yayımlanmış metinlerinin derinliklerinde, tamamlanmamış da olsa toplumsal ve bireysel bir çözümlemeyi içeren, bütünsel olduğu ölçüde muğlaklığını koruyabilen, felsefeye içkin bölümler mevcut.

Kaynakça

Althusser, Louis. *Althusser'den Önce Louis Althusser*, çev. Z. İlkgelen İstanbul, İthaki, 2006 / *Écrits Philosophiques et Politiques: tome I*, Paris, Poche, 1999.

Althusser, Louis. *Felsefede Marksist Olmak*, çev. İ. Birkan, İstanbul: Can Yayınları, 2018 / *Etre marxiste en philosophie*, Paris, P.U.F., 2015.

Althusser, Louis. *Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş*, çev. İ. Birkan, İstanbul, Can Yayınları, 2018 / *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris: P.U.F., 2014.

49 Bkz. Ses kaydı: "Althusser: Marksist Yarılma" (La coupure marxiste), 0'00" – 1'50" (https://www.youtube.com/watch?v=MqFSQW804Tg).

50 Onu kimilerine göre radikal, kimilerine göreyse ortodoks bir Marksist yapan bir yanda Hümanizm, özgürlük ve insan kavramları üzerinden yapılan Stalin eleştirisini burjuva felsefesi sayması, diğer yandaysa bunlardan sıyrılmak (ve Stalin'i soldan eleştirmek) için Marx'ın ve Lenin'in metinlerine geri dönmek ve onları yeniden yorumlamak gerektiğine inanmasıydı. (Bkz. Althusser, *Lenin ve Felsefe* içerisinde Murat Belge'nin önsözü, s. 9-12.)

Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. A. Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2003 / in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les éditions sociales, 1976.

Althusser, Louis. *Lenin ve Felsefe*, çev. B. Aksoy, E. Tulpar, M. Belge, İstanbul, İletişim, 2004 / *Lénine et la philosophie,* Paris, Maspero, 1969.

Althusser, Louis. *Marx İçin*, çev. I. Ergüden, İstanbul, İthaki, 2015 / *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.

Althusser, Louis. *Yeniden-Üretim Üzerine*, çev. I. Ergüden, İstanbul, İthaki, 2005 / *Sur la reproduction*, Paris, P.U.F., 1995.

Vuillerod, Jean-Baptiste. «La dialectique en héritage: Althusser jeune hégélien», *Implications Philosophiques*, ISSN : 2105-0864, Ekim 2017.

Althusser ve Machiavelli

Nusret Polat

> *"Her anlamda iyilik yapmak isteyen bir kimsenin,*
> *iyi olmayan o kadar insan arasında yok olması olağandır."*
> ***Machiavelli***

Althusser'e göre Machiavelli yalnızdır. Machiavelli'nin yalnızlığı,[1] her şeyden önce, onu iki kamp arasında bölünmüş bir politik düşünüre çeviren taraftarları ile düşmanları arasındaki bitmek bilmeyen savaşımdan kaynaklanır. Ne Aristotelesçiler ne de doğal hukuk taraftarları ondan yeterince memnundur. Herkes onunla işbirliği yapmak ister, ama o, yine onlara göre daima bir şekilde

1 Machiavelli'nin Yalnızlığı 1977 yılında Louis Althusser'in Association Française de Science Politique'de yaptığı bir seminerin başlığıdır. Althusser'e göre Machiavelli'nin en keskin yalnızlığı ortaçağdan beri gelen siyasetin ahlaki ve dini bir perspektiften görüldüğü ve henüz seküler zihniyetin tam olarak ortama hâkim olmadığı bir çağda ve dünyada siyaset ile dinsel ahlak arasındaki ilişkiyi koparmasından kaynaklanır. Machiavelli'nin yalnızlığının bir başka sebebi de, onun Rönesans hümanistleri içindeki eşsiz yeridir. Aslında, hümanist bir eğitim almak için yeterince imkânları olmayan bir ailenin çocuğu olması hasebiyle, 15. yüzyıl Avrupa eğitiminde hâlâ yaygın olan daha düşük maliyetli, Latince ve Ortaçağ Aristotelesçiliğini içeren skolastik bir eğitim alan Machiavelli (Paul Strathern, The Medici–Power, Money and Ambition in the Italian Renaissance, New York, Pegasus Books Ltd, 2017, s. 250) –antik düşünceyi ve hümanizmi daha sonra edineceği hümanist dostlarından ve onların tavsiye ettiği kitaplardan kendi başına öğrenecektir–, hümanistlerin soyut tartışmalarını şiddetle eleştirerek, antikiteyi bütünüyle politik pratiği içinde ele alacaktır. Althusser, Machiavelli'nin antik çağın Platon, Aristoteles, Cicero ve Stoacılar gibi büyük politik teorisyenlerine neredeyse hiç referans yapmadığının altını çizer. Louis Althusser, "Machiavelli's Solitude", Machiavelli and Us içinde, translated by Ben Brewster, London-New York, Verso, 2000, s.122-123-124.

sınıflandırılamaz ve ele geçirilemez olarak kalır.[2] Bu bakış açısından Machiavelli'de daima 'karanlık' bir taraf vardır. Althusser, Freud'un tanıdık olandaki tuhaflığı ifade etmek için kullandığı bir psikoloji kavramı olan unheimlichkeit terimine başvurur. Machiavelli'nin metinleri hem oldukça tanıdıktır, sanki şu anda tam da bize seslenmek için kaleme alınmıştır hem de niçin böyle olduğuna dair tam bir kavrayışa asla izin vermezler.[3] Şöyle yazar Althusser: "19. yüzyılda Machiavelli hakkında söz aldığında De Sanctis, bu tuhaf duyguyu ifade etmek için, 'o bizi ansızın kavrar ve düşünceli bir şekilde bırakır" diye yazmıştı'. Nedir bu ele geçirme? Niçin bu ansızın kavrama? Niçin düşünceli? Çünkü onun düşüncesi bize rağmen içimize işler. Niçin düşünceli? Çünkü bu düşünce, bizi ansızın kavrayarak, ancak düşüncelerimizi altüst ettiği oranda içimizin derinliklerine işler. Bir düşünce olarak bize sonsuzcasına yakındır, ama yine de şimdiye kadar onu net bir şekilde tanıyamadık ve üstümüzde sahip olduğu şaşırtıcı gücüyle bizi alır ve geçmişe sürükler."[4]

Demek ki Machiavelli; hem çağdaşımızdır hem de değildir, hem anlaşılırdır hem de anlaşılmaz, hem tanıdıktır hem de yabancı, hem bizdendir hem de başka yerlerden. Althusser'in 'şiirsel dili', şimdiden, sert, kurnaz ve acımasız bir 'Makyavelizm'in kaynağı olmuş bir düşünürü pozitif bir kimliğe büründürmeye başlamıştır bile. Ama bu Althusser'in bir başarısı gibi görülmemelidir. İtalyan Marksist filozof Antonio Gramsci'nin Machiavelli okumasından, aşağıda göreceğimiz gibi, oldukça etkilenmiş olan Althusser, aynı zamanda iyi bir Spinoza okuru olarak Spinoza'nın Machiavelli hakkındaki meşhur 'yargısını' da elbette çok iyi biliyordu. Tractatus Politicus'ta Spinoza, üstelik Althusser'in aksine Machiavelli'yi hiçbir suretle herhangi bir 'mistifikasyona' ("niçin düşünceli? Çünkü bu düşünce, bizi ansızın kavrayarak, ancak düşüncelerimizi alt üst ettiği oranda içimizin derinliklerine işler")

2 *A.g.e.*, s. 116.
3 *A.g.e.*, s. 117.
4 *A.g.e.*, s. 117.

uğratmadan şöyle yazmıştı: "Hâkimiyet arzusunun yönlendirdiği kadiri mutlak bir Hükümdar'ın, gücü elde etmek ve onu elde tutmak için, hangi araçlara başvurması gerektiğini keskin zekâlı Machiavelli birçok örnekle gösterdi; ama bununla neyi amaçladığı pek belli olmuyor. Belki de Machiavelli halkın, kurtuluşu bir tek insana bağlamaktan kaçınması gerektiğini de göstermek istedi; o herkesi memnun edebileceğini sanacak kadar kibirli değilse, sürekli olarak bir pusudan çekinmek zorunda kalacak ve böylece, kendi esenliğini düşünmeye zorlanacak, halkı gözetmektense tersine ona tuzaklar kuracaktır. Benim eğilimim daha çok, bu usta yazarın istikrarlı bir özgürlük savunucusu olarak kabul görmesi yönündedir ve o, özgürlüğün nasıl korunması gerektiği hakkında çok yararlı öğütler vermiştir."[5]

Öyleyse Machiavelli Althusser'in düşündüğü kadar yalnız değildir. En azından Spinoza gibi bir filozof onun tarafındadır. Belki de Machiavelli'nin yalnızlığı retoriğini, Althusser'in kendi 'yalnızlığını' göz önünde tutarak anlamak gerekir. Bununla ilgili elimizde kesin kanıtlar var. Fransız Komünist Partisi'nin (PCF) bir üyesi olan Althusser'in Marx okumasının parti içinde pek hoş karşılanmadığını biliyoruz. Bu durum sadece, Althusser'in Marx'ta bir epistemolojik kopuş yaşandığını söylemesi ve tarihselcilik aleyhine Marx'ı yapısalcı bir çizgiye kaydırması nedeniyle değildir; aynı zamanda, komünist partilerin resmi ideolojisi statüsünde, Marx, Engels ve Lenin tarafından temsil edilen, teleoloji ve determinizmle damgalanmış tarihsel materyalizme karşı Althusser'in alternatif bir materyalizmi ön plana çıkarma çabalarının neticesidir. Karşılaşma materyalizmi olarak adlandırdığı bu alternatif materyalist çizgi Epikür ile başlar ve özellikle Spinoza ve Machiavelli'yle devam eder.[6] Althusser, "felsefe tarihinde neredeyse hiç kabul görmeyen bu materyalist geleneği" şu şekilde tarif

5 Benedictus Spinoza, *Tractatus Politicus/Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 40.

6 Gregory Elliot, Introduction: In The Mirror of Machiavelli, Louis Althusser, *Machiavelli and Us* içinde, translated by Ben Brewster, London-New York, Verso, 2000, s. xii.

eder: "[Aslında] dönüştürülmüş ve gizlenmiş bir idealizm olan, genelde Marx, Engels ve Lenin'e atfedilen de dâhil, rasyonalist gelenekteki her materyalizm gibi bir zorunluluk ve teleoloji materyalizmi şeklinde onaylanmış çeşitli materyalizmlere tümüyle zıt, kararsız ve olumsal bir karşılaşma materyalizmi."[7] Althusser'in 'yalnızlığı' tam bu noktada belirir. Her şeyden önce, Marx ve Engels 1848'in devrimci konjonktüründe rakiplerini Makyavelist politika yapmakla itham etmemiş miydi? Bir Marksist olarak Machiavelli'yi savunmak öyle kolay bir iş değildir. Nitekim PCF'nin bir üyesi olan Georges Mounin, 1950'lerin sonunda sert bir Makyavelizm eleştirisi yaptığında, Althusser sesini çıkarmamayı yeğleyecektir. Ama daha sonraları, belki de deliriumunun verdiği cesaretle, "şüphesiz Marx'tan çok bu adam [Machiavelli] beni büyüledi"[8] diye sesini yükselten yine aynı Althusser'dir. Althusser'in müttefik bulması gerekmektedir. Fransa içinde bu söz konusu bile değildir. Her ne kadar Rousseau ve Montesquieu Machiavelli hakkında olumlu görüşe sahip olsa da,[9] bu tarihsel figürler üzerinden ilerlemek pek mümkün görünmez. Althusser yönünü Machiavelli'nin ülkesine çevirecek ve orada birçok anlamda hakiki bir 'yalnız' olan Gramsci'yi kendine müttefik yapacaktır.[10] İçinde Modern Prens kısmının da yer aldığı Hapishane Defterleri 1950 yılında PCF tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. Althusser'in daha sonraki düşünüşünde ve entelektüel yöneliminde ciddi etkisi olacak bu Gramsci okuması, gerçek bir 'aydınlanma'dır (1962'de bir arkadaşına yazdığı mektupta Althusser, Gramsci'yle tanışmasını ve yarattığı etkiyi ifade etmek için 'mucize' kelimesine başvurur).[11] Gramsci, Hegel (1802) ve De Sanctis'in (1870) izinde, prenslik yanlısı mı yoksa cumhuriyet yanlısı mı olduğundan çok Machiavelli'nin asıl meselesinin "İtalya ulusal birliği için

7 Althusser'den akt. Gregory Elliot, *A.g.e.*, s. xiii.
8 *A.g.e.*, s. xii.
9 *A.g.e.*, s. xiii.
10 *A.g.e.*, s. xiii.
11 *A.g.e.*, s. xiv.

bir anayasa" oluşturma çabası olduğunu yazar.[12] Althusser de bu görüşü benimsemiştir; ama bu görüşü ilk dile getiren, belki de, Machiavelli "İtalya'nın birleştirilip bir devlet haline getirilmesi zorunluluğunu soğukkanlı bir ölçülülükle kavramıştı" diyen Hegel'dir.[13]

Machiavelli'de 'prens' paravan bir terimdir. Tek bir kişiyi ifade eder gibi görünse de, o kişi kamu yararına daima yasal bir çerçevenin içinde düşünüldüğü için aslında kolektif olanı temsil eder. Bu, Althusser'in Machiavelli hakkında Gramsci'de önemsediği ve sahiplendiği şeydir. Gramsci, Prens'i, Georges Sorel'in 'mitos' ve 'ütopya' ayrımına başvurarak, yani "bir siyasal ideoloji ve teorik akıl yürütme" anlamında "soğuk bir ütopya" değil de, "dağılmış ve öğelerinin birbiriyle ilintisini kaybetmiş bir halkın harekete geçirilmesini ve kolektif iradesinin örgütlenmesini etkileyen somut bir fantezinin ['mitos'un] yaratılması" olarak ele alır.[14] Gramsci'ye göre, "Prens'in ütopik niteliği, prensin oluşan durum bakımından tarihsel gerçeklik içinde var olmadığı ve İtalyan halkının karşısına nesnel dolaysızlık nitelikleriyle çıkmadığına, ama saf öğretisel soyutlama, ideal başkan, önder simgesi olmasına ilişkindir."[15] Bu tanımdan bir ölçüde memnun olmadığı anlaşılan Gramsci şu şekilde konuşmasına devam eder: "Ama gene de kitapçığının bütününde içerilen duygusal ve 'mitos'a ilişkin öğeler, büyük etki yaratan dramatik bir hareketle özetlenir ve sonuçta 'gerçekte var olan' bir prensin yardıma çağrılmasıyla yaşamsallık kazanır."[16] Gramsci için Prens, daha çok bir "manifesto" ya da bir "devrimci ütopya" metnidir ve bugünün "modern prensi" de Marksist-Leninist işçi partisidir.[17] Bu tanımlar

12 *A.g.e.*, s. xvii.

13 Hegel'den akt. *Ernst Cassirer, Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1984, s. 128.

14 Antonio Gramsci, *Modern Prens–Machiavelli, Siyaset ve Modern Devlet Üzerine*, çev. Pars Esin, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014, s. 8-9.

15 *A.g.e.*, s. 9.

16 *A.g.e.*, s. 9.

17 Louis Althusser, *Machiavelli and Us*, translated by Ben Brewster, London-New York, Verso, 2000, s. 13.

kesinlikle tartışmalıdır. Machiavelli'yi ütopya fikriyle bir arada düşünmenin çok fazla sorun yaşatabileceği, Machiavelli'nin politik gerçekçiliği göz önüne alınırsa açıktır. Ama bu bambaşka, çok uzun bir tartışma konusudur ve burada bizi pek ilgilendirmiyor. İlgilendiğimiz ve vurgulamak istediğimiz nokta, Machiavelli'nin Prens'inin kolektif iradenin ete kemiğe bürünmüş olması durumunu Gramsci'nin tespit etmesi ve Althusser'in de bu noktayı ön plana çıkarmasıdır. Öte yandan Gramsci bununla yetinmeyecek ve Prens'teki kolektif irade fikrini çağdaş siyasal pratiğe aktararak onaylayacaktır: "Modern Prens, mitos-prens, gerçek bir kişi, somut bir birey olmaz; yalnızca bir organizma, eylemde kendisini kısmen ispatlayan tanınıp kabul gören kolektif bir iradenin, içinde artık somutlaşmaya başladığı karmaşık toplumun bir öğesi olabilir. Bu organizma tarihsel gelişim tarafından belirlenmiş olup siyasal partinin ta kendisi olmaktadır."[18]

Eğer Prens sıradan insanın kolektif iradesini temsil ediyorsa, "küçük armağanı kendilerine sunduğum yüce efendimiz"[19] dediği Lorenzo de Medici'ye Machiavelli niçin 'yaltaklanır'? Olayları göründüğü haliyle kavramak hiç şüphesiz 'cahillere' özgü bir tutumdur. Hızlıca hükme varmak isteyen biri Machiavelli'nin söylediklerini bağlamı içinde düşünmeyecek ve onun bir prense açık açık yaltaklandığını iddia edecektir. Oysaki söz konusu olan tamamen tersidir. "Aşağı tabakadan ve değersiz biri olarak hükümdarların yönetim şekillerini inceleyip tartışarak bunları kurala bağlamanın 'ukala biri' izlenimi vermesini istemem" der Machiavelli. Althusser, Machiavelli'nin kendisini "aşağı tabakadan ve değersiz" sunmasında tam anlamıyla pozitif bir argüman bulmuştur.[20] Althusser'e göre, Machiavelli prens

18 Antonio Gramsci, 2014, s. 12.

19 Niccolo Machiavelli, *Prens*, çev. Buğra Poyraz, İstanbul, Kabalcı Kitabevi Yayınları, 2013, s. 23.

20 Bu pozitif argüman, 20. yüzyılın başında, kendisini bir böceğin formunda en alttakilerin bakış açısına yerleştiren Kafka'da en radikal ifadesine kavuşmuştur. Gregor Samsa'nın hikâyesini okuduğumuzda, böceğe acıma namına en ufacık bir şey hissetmeyiz (eğer böyle bir acıma hissi duyan varsa, o

hakkında konuşur ya da ona seslenirken, prensin karşısında kendisini tümüyle "popolare"nin, yani sıradan insanların bulunduğu konuma yerleştirmiş ve böylece soyluların karşısında halktan yana olacak bir prensi müttefik olarak halkın yanına çekmek istemiştir.[21] Nitekim kendini "aşağı tabakadan ve değersiz" olarak sunan Machiavelli, bu argümanın hemen peşi sıra gelen şu ünlü cümlesinde niyetini az çok herkese belli eder: "Çünkü nasıl manzara resmi yapanlar dağların ve yüksek yerlerin doğasını kavramak için alçak ovalara, alçak yerleri kavramak içinse dağların tepelerine giderlerse, aynı şekilde halkların doğasını da kavramak için hükümdar olmak, hükümdarların doğasını tanımak için de halktan olmak gerekir."[22]

Kolektif irade önemlidir, ama o iradenin 'yasallık' çerçevesinde düşünülmesi de Machiavelli'de bir o kadar zorunludur. Gerçi 'demokratik yasallığın' bir hukuk bilimi ve terminolojisi içinde düşünülmesi için 17. yüzyılı, Grotius, Spinoza ve Locke gibi hukukçu ve filozofları beklemek gerekecektir. Machiavelli keyfiliğin karşısına yasaları çıkarsa da, yasaların biçim ve içeriğini objektif bir sistematiğe kavuşturacak bir konumda henüz değildir. Machiavelli'nin yöntemi bir anlamda 'sezgisel'dir. Ernst Cassirer'e göre, Machiavelli birkaç olaya bakarak hemen genellemelere varmaktadır ve bu durum, modern bilimin gözleme, gözlem sonuçlarının ayrıntılı değerlendirilmesine ve sonuçların tekrar tekrar sınanmasına verdiği değer düşünülecek olursa bilimsel açıdan yetersiz bir kavrayıştır.[23] Ama Machiavelli akademik bir tartışmanın

---

Kafka'dan pek de bir şey anlamamış olabilir); hissettiğimiz şey oğullarını ölüme terk eden bir ailenin 'burjuva tavrına' karşı içimizde oluşan öfkedir.

21 Louis Althusser, "Machiavelli's Solitude", s. 129.

22 Machiavelli, 2013, s. 21-23.

23 Ernst Cassirer Machiavelli'nin yöntemindeki zayıflıkta onun dehasını görmektedir. Ona göre Machiavelli'nin kafasında şaşmaz doğrular olduğu için, bir iki tarihsel olaya bakarak genel sonuçlara varması gayet doğaldı. Şöyle yazacaktır Cassirer: "Eleştirmenlerin onda övgüye değer buldukları yan, kendisince bir kusur olarak kabul edilecekti. Machiavelli siyasal yapıtına Thukydides'in kendi tarihsel yapıtına bakmış olduğu gibi bakmış ve onda geçici bir şey değil, öncesiz-sonrasız bir şey görmüştü. Gerçekte tüm yargılarında kendine çok fazla güvenmekte, en cüretli genellemelerden çok

içinde 'bilim' üretmek için yazmamaktadır ve onun çalışmasını bilimsellik açısından değerlendirme konusu yapmak fevkâlâde yanlıştır. Henüz bilimsel düşünme biçiminin mevcut olmadığı bir ortamda –ki bilimsel düşüncenin ortama hâkim olması için Machiavelli veya Montaigne gibi 16. yüzyıl filozoflarının 'eleştirel-sezgisel' düşüncelerinin öncü kuvvet olarak belirmesi gerekmektedir– Machiavelli politik pratiğin içinde bir aktör ve taraf olarak siyasal eylemi hedef almaktadır ve yazdıkları 'teori için teori' üretmekten çok pratiğe hizmet eden bir 'teori' ortaya koymaktadır. Yani bu, Marx'taki anlamıyla bir çeşit praksis faaliyetidir. Yine de, kanaatimiz o ki, Machiavelli, "her ne olursa olsun, otorite ve güce dayanmaya çalışmayan, gerçekten dayanakları olan herhangi bir kanıyı savunmayı, bir günah olarak yargılamam ve asla da yargılamayacağım"[24] dediğinde, tıpkı bir ressam olan çağdaşı ve hemşerisi Leonardo da Vinci gibi,[25] bilimsel düşüncenin sınırlarına yaklaşmıştır.

'Yasallık' çerçevesinde düşünen Machiavelli için, bir prens asla bir tiran değildir. Fortuna'sından (talihinden) çok virtù'suna (gücüne, azmine, yeteneğine) dayanması gereken prens, tiranın aksine halkına düşman olmadan yasalarla yönetmeyi başarabilir. "Tarih daima tiranları suçlu çıkarmıştır" der Machiavelli.[26] Sicilya kralı Agatokle (İ.Ö. 317–289) örneğinde olduğu gibi bir tiran nadiren başarılı olmuş olsa bile –ki bunu zulmü bir defada 'iyi' bir şekilde, eğer kötülüğe iyi denebilirse, düzenleyebilmesine borçludur tiran–,[27] erdemli biri olarak onun adı tarihte anılmaz. Bir krallık sahibi olabilmiş olsa da Agatokle, hemşehrilerini öldürmüş, dostlarına ihanet etmiş, imansız, merhametsiz ve dinsiz

---

hoşlanmaktaydı. Antik ve modern tarihten alınmış birkaç örnekten hemen en geniş kapsamlı sonuçlara atlamaktaydı..." Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 132.

24 Machiavelli, *Söylevler–Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 199.

25 Bkz. Alexandre Koyré, "500 Yıl Sonra Leonardo da Vinci", *Bilim Tarihi Yazıları* içinde, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Tübitak Yayınları, 2008.

26 Machiavelli, *Söylevler–Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, s. 65.

27 Machiavelli, *Prens*, s. 91.

olmuş, dolayısıyla asla şeref kazanamamıştır.[28] Tarihin gösterdiği gibi, ömür boyu iktidarda kalabilen tiran sayısı çok ama çok azdır. O yüzden iyi yönetici, iyi bir prens bir tiran olmamak ve iyi anılmak için halkın sevgisini kazanmalıdır; zaten halkın sevgisi olmadan olmaz.[29] Bir prensliği güçlü kılan şey düşmanının sayıca az olmasıdır. Düşmanı çok olan kişi asla güvenliğini tam olarak sağlayamayacağı gibi, bir prens de, "halka karşı güvenliğini asla sağlayamaz, çünkü halk kalabalıktır."[30] Güvende olmayan prens sürekli şiddete başvurmak zorunda kalır. Bu kaçınılmaz olarak bir kısır döngü yaratır. Şiddet arttıkça prenslik de gitgide zayıflar. "Şu halde" der Machiavelli, bir prensin "sahip olduğu en güçlü kaynak, halklar/insanlar arasında dostluk sağlamaya çalışmasıdır."[31] Bu çerçeve içinde kalabilmek için prens, daima ortak yararı gözeten yasalara bağlı olmalıdır.

Söylevler'in 58. bölümünde Machiavelli, düşüncelerinin merkezinde yer alan ana fikrin nefis bir özetini verir. Her şeyden önce, ister bir prenslik ya da monarşi olsun isterse de bir halk yönetimi yani cumhuriyet olsun, hem prens hem de halk sıkı sıkıya yasalarla kontrol altında tutulmalıdır: "Prens yönetimleri de uzun sürer, cumhuriyetçi yönetimler de. Ancak her ikisinin de yasalarla düzenlenmiş olması gerekir. Çünkü her istediğini yapabilen bir prens çılgındır, her istediğini yapabilen bir halk ise akılsızdır."[32] Fakat buna rağmen, bir prens ile bir halk arasında bir kıyaslama yapılacak olursa halkın prense üstün olduğu görülecektir. "Bunun nedeni kontrolsüz ve ayaklanmış bir halkın iyi bir kişinin konuşmasıyla iyi bir yola döndürülebilir olmasıdır."[33] Oysaki "kötü bir prensle konuşabilecek kimse yoktur ve tek çare çeliktir."[34] Machiavelli bu iddiasını, özellikle Roma tarihine başvurarak ama güncel

28 *A.g.e.*, s. 87.
29 Machiavelli, *Söylevler–Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, s. 65.
30 Machiavelli, *Prens*, s. 97.
31 Machiavelli, *Söylevler–Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, s. 87.
32 *A.g.e.*, s. 204.
33 *A.g.e.*, s. 204.
34 *A.g.e.*, s. 204.

olayları da hatırlatarak derlediği örneklerle, aslında tüm kitabı boyunca ele alır; yani hipotezini pratikte doğrulayarak, düşüncesini sistematik anlamda olmasa da, belli bir 'objektif çerçeve'nin içine yerleştirir.[35] Machiavelli, Titus Livius da dâhil, halk yığınlarını güvenilmez ve tutarsız bulan tüm tarihçilerin karşına dikilir ve bu yazarların tersine yığınları pozitif bir çerçevenin içinde yeni baştan düşünür. "Niyetim anlayacak kişiler için faydalı şeyler yazmak olduğundan, hayalden çok gerçek olayların ardından gitmek bana daha uygun geliyor"[36] şiarını benimseyen ödün vermez gerçekçiliğiyle Machiavelli, yığınlar ile prenslerin bir karşılaştırmasına giderek, tarihe ve olaylara bakıldığında halktan çok daha fazla prenslerin güvenilmez ve tutarsız eylemlerin öznesi olduğunu söyler. Tarihçilerin söz ettiği halkın şu kötü doğası, "Romalılarınki gibi yasayla düzenlenmiş olanlarınki değil, Sirakuza'daki gibi öfkeli ve kontrolsüz kişilerin suç işlemesine onay veren... sınırlanmamış olanlardır."[37] Halk, kesinlikle prenslerden daha kötü değildir. "Şu halde, yönetici oldukları zaman halkın değişken, dönek ve nankör olduğunu söyleyen ortak kanıya karşı bir sonuca varıyorum: Çünkü söz konusu kötülükler açısından onların tek tek prenslerden farklı olmadığını iddia ediyorum. Ve hem prensleri hem de halkı suçlayanlar kesinlikle hakikati söyler. Ancak prensleri bunun dışında tuttukları zaman kendilerini aldatırlar. Çünkü iyi düzenlenmiş yönetici bir halk, tıpkı bir prens gibi ya da ondan daha fazla kararlı, basiretli ve minnet dolu olacaktır."[38] Modernitenin doğuş anında yazan Machiavelli, 'metodolojik şüpheciliği' gereği kesin bir yargıya gitmeyi daima erteler gibidir, ama aslında neyi savunduğu bellidir. İster prens olsun isterse de halk, bir ülkeyi

35 Machiavelli metodolojik tavrını şu cümlede ifade eder: "Her ne olursa olsun, otorite ve güce dayanmaya çalışmayan, gerçekten dayanakları olan herhangi bir kanıyı savunmayı, bir günah olarak yargılamam ve asla da yargılamayacağım" *A.g.e.*, *s.* 199.

36 Machiavelli, *Prens*, s. 141.

37 Machiavelli, *Söylevler–Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, s. 201.

38 *A.g.e.*, *s.* 202.

yönetmek isteyenler daima yasal sınırlar içinde hareket etmelidir. Machiavelli'nin prenslik 'övgüsü' aslında bir tür 'anayasal monarşi'nin savunulmasından başka bir şey değildir. Üstelik bu savunu da sadece cumhuriyetin imkân dâhilinde olmadığı toplumlar için geçerlidir. Venedik, Floransa, Siena ya da Lucca, eskiden de Roma bir cumhuriyet olmuştur, çünkü bunu hak ve talep eden bir halk kitlesine sahiptirler; ama Napoli, Romagna ya da Lombardia'da soylular aşırı derecede güçlüdür ve cumhuriyet talep eden bir halk oralarda olmadığı için prenslikle yönetilmeleri kaçınılmazdır.[39] Machiavelli'nin prensi daima soylulara karşı halkla işbirliği yapmaya ve yasalara uygun yönetmeye çağırması boşuna değildir. Machiavelli eğer prensten yana görünüyorsa, bu onun soylulara karşı halktan yana olmasından dolayıdır. Zaten bir prens hep aynı halkla yaşamaya mecbur olduğu için, soylulardan (ya da "büyüklerden") çok halka dayanması kendi çıkarınadır. Prens "büyükler olmadan da yaşayabilir, istediği gibi insanları mevki sahibi yapar ve görevden uzaklaştırır, canının istediği gibi, istediği kişinin itibarını artırıp eksiltebilir."[40] Halkın desteğini almış bir prensin yerini koruması daha kolaydır.[41] Machiavelli'nin tüm prens 'övgüsü' halkın yararı amacıyla düşünülmüş ve dile getirilmiştir. Prens halkın gücünün yetmediği yerde, yasal bir çerçeveye tabi olarak soylulara karşı halkın kolektif iradesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Machiavelli'nin din üzerine düşüncelerini de bu bağlamda düşünmek gerekir. Machiavelli din konusunda kesinlikle ihtiyatı elden bırakmadan konuşur ve gerçek din ile sahte din arasındaki farkı bir cumhuriyet veya bir krallığın selameti için oldukça ciddiye alır. Elbette Numa, Romulus'tan daha üstün bir yönetici olmuştur; çünkü Numa, ordunun olup dinin olmadığı yerde Romalılara bir din vererek Roma'nın sağlam bir inanç temeli üzerinde yükselmesini sağlamıştır.[42] Kurumsal din bir toplumun selameti

39 *A.g.e.*, s. 191-192-193.
40 Machiavelli, *Prens*, s. 97.
41 *A.g.e.*, s. 99.
42 Machiavelli, *Söylevler–Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Sövlevler*, s. 70.

için elzem olsa da, Machiavelli mucizeleri ve onları ortaya koyanları tehlikeli bulur ve halkın bu tür insanlara itimat etmemesi gerektiğini söyler. Kendisini cahil ya da kaba saymadığını söyleyen Floransa halkının, Tanrı'yla konuştuğunu iddia eden rahip Savonarola'ya kayıtsız şartsız inanmasını nazikçe eleştirir. İhtiyatı elden bırakmayan Machiavelli[43] (düşman kazanmak aptallıktır), ne Floransalılar ne de Savonarola hakkında herhangi bir olumsuz yoruma gitmez. Hatta Savonarola'yı 'övgü' bile yapar.[44] Fakat buradaki temel mesele Savonarola'nın herhangi sıra dışı bir şey yapmadan insanları kendisine inandırabilmesidir. Neticede bir rahip çıkıp herkesi peşinden sürüklemiş ve kurumsal dini ve düzeni tehlikeye atarak ülkeyi çöküşe götürmüştür. Dolayısıyla çöküntüden sakınma niyetinde olan, toplumsal iyiyi ve birliği sürdürme amacındaki tüm prensler ya da cumhuriyetler dinsel törenlerin bozulmasına izin vermemeli, kutsala saygı duymalı, sahip olunan dinin temellerini korumalı ve böylece dinsel alanda herhangi bir boşluğun ortaya çıkmasına izin vermemelidir.[45] Din, plebleri (kalabalıkları) yönetmek için kesinlikle gereklidir ama onun yanlış kullanılmasını önlemek de devletin birinci görevidir. Machiavelli'ye göre Romalıların başarısı tam da burada yatmaktaydı:

43 *Machiavelli ihtiyatı hiçbir zaman elden bırakmamıştır. Bu anlamda, imzasını "caute" şeklinde atan Spinoza'nın Machiavelli'nin tarzını benimsediğini zannediyorum. Örneğin laik devlet kuramının ilk büyük savunucularından biri olmasına rağmen Machiavelli hiçbir zaman dinsel konularda yargı bildirici konuşmalar yapmamıştır. Sadece var olan olguları betimlemekle yetinmiştir. Bu konuda güzel bir değerlendirmeyi Ernst Cassirer yapmıştır: "Ortaçağ filozofları Aziz Pavlus'un 'tüm güç, Tanrı'nın gücüdür' özdeyişini tekrar tekrar alıntılamışlardı... Machiavelli'ye gelince, bu ilkeye saldırmaz bile. Yalnızca onu bilmezlikten gelir. Machiavelli kendi siyasal deneyiminden söz etmektedir ve bu deneyim ona gücün, gerçek ve olgusal siyasal gücün tanrısal olmadığını öğretmiştir... Kralların haklarının kutsal bir kökeni varmış gibi davranılması ona tümüyle hayali bir iş gibi görünmekteydi"* Ernst Cassirer, *A.g.e.*, s. 140.

44 "Floransa halkı kendisini cahil ya da kaba saymaz; bununla birlikte papaz Girolamo Savonarola'nın Tanrı'yla konuştuğuna inandırılmıştı. Bunun doğru olup olmadığına karar vermek niyetinde değilim çünkü böyle büyük bir adamdan saygıyla bahsedilmeli." Machiavelli, *Söylevler–Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, s. 72.

45 *A.g.e., s. 72-73.*

"Romalılar kehanetleri ihtiyaca göre yorumladılar ve dini önemsemek zorunda olmadıkları zaman bile basiretli biçimde dikkat gösterdiler. Eğer herhangi bir kişi düşüncesizce dini alçaltıcı davrandıysa onu cezalandırırlar."[46] Bu noktada Roma Kilisesi'ni hedef alan Machiavelli, kilisenin ve ona yakın olan yöneticilerin dindar olmadıkları için halkta şüphe uyandırdıklarını ve bunun da dinsel alanda bir otorite kaybına neden olduğunu söyler. "Biz İtalyanlar" diye söze giren Machiavelli, "şu halde dinsiz ve kötü olmamızı, ilk olarak kiliseye ve papazlara borçluyuz" der[47] (Luther de aynı eleştiriyi yapmaktaydı).[48] Ama bu cümlenin peşi sıra gelen cümle çok daha önemlidir. Machiavelli'nin acelesi olduğu kesindir ve gerçek niyetini bu noktada hemen belli eder: "Ancak çöküntü içinde olmamızın ikinci nedeni, [bu durumu] daha da güçlendirmeyi hâlâ sürdürmekteyiz. Bu neden, kilisenin bölgenin bu bölünmüş halini korumuş ve hâlâ da koruyor olmasıdır."[49] Roma Kilisesi yüzünden İtalya, Fransa ve İspanya gibi birlik olamamakta ve küçük devletler halinde yaşamaya mecbur olduğu için istilalara açık hale gelmektedir. Machiavelli, İtalya'nın güçlenmesi için birleşmesi gerektiğini ortaya atmaktadır. Bu birleşmenin önündeki en büyük engel de Roma Kilisesi'dir: "Fransa'da ya da İspanya'da olduğu gibi, bu bölgelerin hepsi bir cumhuriyetin ya da prensin idaresi altına girmedikçe hakikaten bölgelerin hiçbirinde ne birlik ne de mutluluk olur. İtalya'nın aynı şartları sağlayamamasının ve kendisini yöneten bir cumhuriyet ya da prense sahip olamamasının nedeni de yalnızca kilisedir. Çünkü orada olmasına ve dünyevi güce sahip olmasına rağmen, İtalya'da tek başına iktidarı ele geçirip kendisini ülkenin yöneticisi yapacak kadar yetenekli ve güçlü birisi olmadı... Şu halde kilise ne İtalya'ya sahip olacak kadar, ne de başkalarının sahip olmasına

46 *A.g.e., s. 80.*

47 *A.g.e., s. 75.*

48 Bu konuda bkz. Kaan H. Ökten, "Luther ve Machiavelli, Özgürlük, Devlet ve Hıristiyanlık", *Machiavelli – Machiavelli, Makyavelizm, Modernite* içinde, haz. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014.

49 Machiavelli, *Söylevler–Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, s. 75.

izin vermeyecek kadar güçlü oldu. Ülkenin bir iktidar altında birleşmemiş olmasının sebebi budur."[50] Machiavelli, iyi bir yönetim açısından dinin zorunlu olduğunu ama onun yanlış ellere düşmemesi gerektiğini söyler. Devlet tarafından saygı duyulan ve kontrol altında tutulan bir dinin önemi kaçınılmazdır. Toplumsal birlik dinsel düzenden geçmektedir ama bu yeterli değildir. İtalya'nın birleşmesi gereklidir, bu da dini yozlaştırarak bölünmeyi sürekli kılan Roma Kilisesi'nin 'lağvedilmesi' ile ancak mümkündür.

Machiavelli açık açık söylemese de inanç olmadan eylem olamaz ilkesini savunmaktadır. Romalılar savaşlara giderken daima kâhinleri orduların yanına yerleştirmişleridir. Çünkü askerleri, Tanrıların onlara zafer vaat ettiğine inandırmaları gerekiyordu ki askerler tüm cesaretleriyle savaşabilsinler.[51] Ordu ne zaman çatışmaya girse önce kâhinlere (pullarii) başvuruluyordu. "Kehanette bulunma geleneğinin, savaşa giderken askerlere güven sağlamasının ötesinde başka bir amacı yoktu. Güven hemen her zaman zafer demekti."[52] "Bununla birlikte akıl onlara yapmaları zorunlu bir şey gösterdiği zaman, kâhinlerin tersini söylemiş olmalarına bakmaksızın aynen yaptılar; ancak kestirme çareler ve tertiplerle, yaptıkları şeyin etrafında öylesine zekice döndüler ki dine karşı herhangi bir saygısızlık yapıyormuş gibi görünmediler."[53] Bu tür kurnazlıklarla Romalılar gerektiğinde dinin sunduğu imkânlardan kolaylıkla yararlanabiliyorlardı. Machiavelli'nin meşhur 'araçsalcılığının' görünür olduğu ve onun adını kötüye çıkaran en önemli noktalardan birisidir burası. Din, aklın politik amaçlarını gerçekleştirmek için kendisine özenle yaklaşılan, bir amaç muamelesi yapılır gibi gösterilse de, aslında bir araç konumuna indirilmiş bir 'şey'dir artık. Machiavelli, dini politika için bir araç haline getirdiği oranda, hükümdarın politik selameti

50 *A.g.e., s. 75-76.*
51 *A.g.e., s. 80.*
52 *A.g.e., s. 82*
53 *A.g.e., s. 80.*

adına ahlakı da politik pratiğin amaçları arasında olmaktan çıkaracak ve gerekli koşullarda siyasi otoriteye zalimce ve hilekârca davranma hakkı verecekti. Bunu anında fark eden ve kilisenin elinden tüm güç ve hakkın alındığını anlayan zeki Cizvitler, Prens'in "şeytanın eliyle" yazıldığını ve yazarının "şeytanın düşüncelerinin en üstün imalatçısı" olduğunu dile getirmişlerdir.[54]

Ama Althusser'e göre Cizvitlerin soyut suçlamalarından çok daha önemli olan güncel politika içinde Machiavelli'nin algılanma biçimidir. Richelieu ve Napolyon gibi iktidarda olan politikacılar daha çok Prens'e övgüler düzerken –Anti-Machiavelli'nin yazarı II. Frederick'in kendi 'makyavelist' politikalarını örtbas etmek için Machiavelli karşıtı olduğundan şüphe edilmiştir–, örneğin 24/25 Ağustos 1572 yılındaki Aziz Bartholomeus günü Paris'te Katolikler tarafından yapılan büyük bir katliama maruz kalan Fransız Protestanları (Huguenot'lar) ondan nefret ediyorlardı.[55] Ayrıca Elizabeth dönemi (1558-1603) İngiliz edebiyatı, kendisine yapılan en az 395 adet referansla, Shakespeare de dâhil, Machiavelli'de şeytani bir kişilik görmüştür.[56] Bunun sebebi, her ne kadar radikal Protestanlara pek tahammül etmemiş olsa da, Protestanlığın Katoliklikten çok daha etkili bir ülke olduğu İngiltere'de muhtemelen Huguenot'ların bakış açısının ciddi bir yankı bulmuş olması nedeniyledir. Öte yandan bir başka İngilize, bilimsel araştırma metodunun kurucusu kabul edilen Francis Bacon'a göre ise, Machiavelli tüm skolastik yöntemleri yıkarak siyaseti deneysel yöntemlere göre inceleme başarısı göstermiş büyük bir filozoftur.[57] Örnekleri tarihsel süreci takip ederek çoğaltabiliriz: Voltaire'e göre, Roma Kilisesi'nin baskıcılığına ilk başkaldıran kişi hiç şüphesiz Machiavelli'ydi.[58] Herder için Machiavelli, "onurlu, dürüst bir insan, keskin bir gözlemci ve kendisini ülkesine adamış

54 Louis Althusser, *Machiavelli and Us,* s. 29.
55 *A.g.e.,* s. 29.
56 Ernst Cassirer, *A.g.e.,* s. 123.
57 *A.g.e., s. 125.*
58 *A.g.e., s. 126.*

bir yurtsever"[59] iken, Cassirer'in dediği gibi katı ahlaksal görüşlerin sahibi olarak ün yapmasına rağmen Fichte için bile olumlu bir kişiliktir Machiavelli: "Burada bulduğumuz Fichte, geleneksel görüşümüzden çok değişik bir Fichte'dir. O, Machiavelli'nin kuvvetli bir paganizmi açıkça dile getirdiğini, yani Hıristiyan dininden kin ve nefretle söz etmiş olduğunu kabul etmiştir. Ama bu, onun ne yargısını değiştirmiş ne de Machiavelli'ye bir siyasal düşünür olarak duyduğu hayranlığı azaltmıştır."[60] (Machiavelli'nin Hıristiyan dininden kin ve nefretle söz ettiği kesinlikle doğru değildir. Fichte'nin abarttığı kesindir. Söz konusu olan kurumsal dinin, yani Roma Kilisesi'nin politik yarar uğruna ciddi bir eleştirisidir). 19. yüzyıl Alman siyasal yaşamı ile Machiavelli dönemindeki İtalya'nın parçalanmış ulusal yapısı arasında ciddi benzerlikler kuran Hegel ise, kendi tarihselci perspektifine uygun tarzda bir Machiavelli değerlendirmesi yapmıştır: "Alman, İspanyol, Fransız ve İsviçreliler tarafından soyulduğu ve yabancı hükümetlerin bu ulusun yazgısı üstünde karar verdikleri bir felaket döneminde, bu derin genel yoksulluk, düşmanlık, düzensizlik ve körlük duygusu içinde, bir İtalyan siyaset adamı, İtalya'nın birleştirilip bir devlet haline getirilmesi zorunluluğunu soğukkanlı bir ölçülülükle kavramıştı. İtalya'nın koşulları gözlemlenerek biçimlendirilmiş bir düşüncenin gelişmesini ahlaksal ve siyasal ilkelerin yan tutmayan bir özeti, tüm koşullara uygun olduğu için hiçbir koşula uymayan bir düşüncenin gelişmesi olarak ele almak çok aşırı bir tutumdur. Prens, Machiavelli'den önceki yüzyılların tarihi ve çağdaş İtalyan tarihi göz önüne alınarak okunmalıdır. O zaman bu kitap yalnız haklı çıkarılmakla kalmayacak, en büyük ve en soylu ruhlardan birinin gerçek siyasal dehasının çok görkemli ve doğru bir anlatımı olarak da görülecektir."[61]

Filozofların bu değerlendirmelerine rağmen, popüler imgelemde Machiavelli adı günümüzde hâlâ negatiftir. Makyavelizm

59 *A.g.e., s. 127.*
60 *A.g.e., s. 128-129.*
61 Hegel'den akt. Ernst Cassirer, *A.g.e.*, s. 128.

deyince, amaca giden her yol meşrudur ya da dün dündür bugün bugündür gibi politik çıkar uğruna her türlü ahlaksızlığa izin veren bir siyaset anlaşılır. Gerçekten de, örneğin Prens'in, "Hükümdarların sözlerini nasıl tutmaları gerektiğine dair" başlıklı 18. bölümdeki aslan ve tilki tartışması, eğer bağlamından koparılırsa, bu tür bir Makyavelizme kolaylıkla davetiye çıkaracaktır. Machiavelli'ye göre, iktidarını düşmanlarına karşı sürdürebilmek için bir prens, bir aslan kadar güçlü olmakla yetinmemeli bir tilki kadar da kurnaz olmalıdır. "Çünkü aslan tuzaklara karşı, tilki de kurtlara karşı kendisini koruyamaz. Bu yüzden tuzakları tanımak için tilki, kurtları korkutmak için de aslan olmak gerekir. Sadece aslanlık yapmak isteyenler hiçbir şey anlamıyorlar demektir. Bu yüzden temkinli bir hükümdar verdiği sözler kendi aleyhine dönünce ve bu sözü vermesinin nedenleri ortadan kalkınca ne sözünü tutabilir ne de tutmak zorundadır. İnsanların tümü iyi olsaydı bu kural iyi olmazdı; ama kötü oldukları için ve sana verdikleri sözü tutmayacakları için, sen de onlara verdiğin sözü tutmak zorunda değilsin."[62] Sıradan insan için önemli olan sonuçtur: "Bu yüzden bir hükümdarın zafer kazanmak için ve devletini korumak için kullandığı araçlar her zaman şerefli ve herkes tarafından övgüye değer sayılır."[63] Machiavelli sadece yöneticileri değil, sıradan insanı da düşünerek Prens'te "tutumunu zamanın şartlarına uyduran mutlu, uydurmayan ise mutsuz olur" demiştir.[64] Bu tür ifadeler Machiavelli'de bolca bulunur. Ama tüm bu 'pragmatizmler'in insanların özgürlük ve yararları açısından, reel politika göz önünde tutularak, dile getirildiği unutulmamalıdır.

Machiavelli hakkındaki son beş yüzyılda ortaya atılan görüşler birbiriyle tamamen zıt iki kampa bölünmüştür. Bir taraftan 'şeytan Machiavelli', diğer tarafta 'yüce Machiavelli' vardır. Her zaman akla uygun olanın yanında, ama yargılayıcı olmaktan çok anlama eğiliminde olan Spinoza'dan Althusser'e özgür düşünceli

62 Machiavelli, *Prens*, s. 159-161.
63 *A.g.e.*, s. 159-163.
64 *A.g.e.*, s. 225.

tüm filozoflar, elbette yüce Machiavelli'nin tarafındadır. Bu anlaşılırdır, çünkü Machiavelli tiranlara karşı halkın özgürlüğünün savunucusudur. Fakat Machiavelli herhangi bir yerde halktan çok prenslere önem veriyor ve onlara yol gösteriyorsa, bu, prenslere duyduğu sempatiden çok, koşulların gerçekliği ve gerekliliği içinde halka dayanmak pek mümkün olmadığı içindir.

Kaynakça:

Althusser, Louis. *Machiavelli and Us*, çev. Ben Brewster, London-New York, Verso, 2000.

Althusser, Louis. "Machiavelli's Solitude", *Machiavelli and Us* içinde, çev. Ben Brewster, London-New York, Verso, 2000.

Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1984.

Elliot, Gregory. "Introduction: In The Mirror of Machiavelli", Louis Althusser, *Machiavelli and Us* içinde, çev. Ben Brewster, London-New York: Verso, 2000.

Gramsci, Antonio. *Modern Prens*, çev. Pars Esin, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014.

Machiavelli, Niccolo. *Söylevler–Titus Livius'un İlk On kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul, Say Yayınları, 2009.

Machiavelli, Niccolo. *Prens*, çev. Buğra Poyraz, İstanbul, Kabalcı Kitabevi Yayınları, 2013.

Ökten, Kaan H. "Luther ve Machiavelli, Özgürlük, Devlet ve Hıristiyanlık", *Machiavelli – Machiavelli, Makyavelizm, Modernite* içinde, haz. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014.

Strathern, Paul. *The Medici–Power, Money and Ambition in the Italian Renaissance*, New York, Pegasus Books Ltd., 2017.

Spinoza, Benedictus. *Tractatus Politicus/Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2009.

Kültürel Yağmur Altında (Louis Althusser, Marcel Duchamp ve Sanatsal Formların Kullanımı)

Nicolas Bourriaud

Birey, yirminci yüzyılın başında kültürü gerçek anlamda nasıl algılıyor? Kurumlar ve ticari birimler tarafından dağıtılan bir mal olarak. Bireyler formlar, imgeler, nesneler ve söylemler yağmuru altında ilerliyor; (yaratıcı) etkinlikler ve (tüketime yönelik) dolaşım bu yağmurun etrafında gerçekleşiyor. Kültürel üretim görsel, işitsel, yazılmış, oynanmış bir dizi değişik kalitede ve heterojen statüde nesneyi kapsıyor; okuyucu-izleyici de eğitimi, entelektüel birikimi ve şahsiyeti elverdiği oranda algılayabildiğini alıyor. Bu yağmura "tutulan" bireyin ne yapması gerekir?

"Karşılaşmanın Materyalizmi"[1] adlı makalesinde Louis Althusser Demokritos ve Epiküros'un izinde gerçekliğin atomik yapısını betimlemek için eğretilemeyi kullanır. Şöyle başlar:

Yağmur yağıyor.

Bu kitap öncelikle yalın yağmurdan söz etsin.

Malbranche "yağmurun neden denize, yollara ve kumsallara yağdığını" merak etmişti; çünkü gökten inen bu yağmur başka bir yerde ekinleri beslerken (ki bu iyi bir şey) denizin suyuna bir katkısı yok; yollarda ve kumsallarda da boşa gidiyor.[2]

---

1 Louis Althusser, Le Courant souterrain du matérialisme de la rencontre, Écrits philosophiques et politiques, t. 1, Paris, Stock-IMEC, 1994, t. I, p. 539.

2 Bu alıntı Althusser'in önemli bir makalesinin giriş yazısıdır ve 1984 civarında yazılmıştır. Her ne kadar burası yeri olmasa da *Marx İçin* adlı kitabın yazarının çalışmasına bir gün 68 kuşağına ve "gerçek komünizmin" başarısızlığı klişelerinin dışında yaklaşmak gerekmektedir. Yazarın ölümünden sonra yayımlanan yapıtlarının, hatta Hegelci bir teleoloji ve

Kültürel üretime Althusser'in yağmura yaklaştığı gibi yaklaşalım: bazı atomların üretim alanlarını suladığı ve "işe yaradığı" bir yağış, paralel hatların akışı; bu atomların yalnızca bazıları özgün bir öğe katar, ancak hiçbirinin tamamen faydasız ya da ilgisiz olduğu söylenemez. Beğeni kriterlerinin ötesinde kültürel nesnelerin yağmuru çatlaklar yaratır, toplumun satıhlarını ve hatlarını dönüştürür. Kütle ve atomları (yani şu ya da bu yapıt) farklıdır. Son tahlilde doğru bölgeye yönlendirildiğinde her atom faydalı olabilir. Bu kullanıcı odaklı bakış açısından bir nesnenin değeri (her zaman geçici olan) varış noktasında yatar, ancak hiçbir durumda mutlak değildir: estetik değer yargıları duruma göre uygulanır. Sanat eseri, bir yer, bir *bu'luk* (heccéité), kültürel yağmurun yüklemiyle şekil değiştirmeye yatkın yapıtı üreten ilişkiler sistemini sarsacak bir manzaradır. Althusser'in fikirlerine dayanarak, Althusser'in felsefi yaklaşımının kurucu eylemini tekrarlamak suretiyle, Marcel Duchamp'ın yapıtına dönelim; Althusser de Karl Marx'ın yapıtını, erişilmez felsefesinin ortaya çıkarılması, yeniden kurgulanması gereken salt bir bilim olarak görmüş, kendi çalışmasını Marx'ın yazılarının okuması üzerine kurmuştu.

Devlet komünizminin ideologları Marx'ın Hegel yorumunu, yani Marx'ı Marx'tan önce oluşmuş bir düşünce biçimine göre okumuşlardı; Althusser'e göre bu düşünce biçimi Marksizmin doğasına aykırıydı ve hatalıydı. Bir anlamda mazotla çalışan arabaya benzin koymaya benziyordu. Duchamp'ı da acaba ona ait olmayan düşünce biçimleriyle "okumuş" ve bu yüzden Duchamp'ın pratiğinin estetiğini hâlâ keşfedememiş olabilir miyiz?

---

akılcılıktan arınmış bir felsefeye başından beri olan ilgisinin ortaya koyduğu gibi Althusser, rastlantısal materyalizm kavramının da gösterdiği gibi adcılık felsefesinin yeniden canlandırılmasında etkili olacaktır; düşüncesi delilik, pratik, şans ve ideoloji kavramlarının etrafında oluşacaktır. Karşılaşma kavramının başka bir okuması için *İlişkisel Estetik* kitabına başvurulabilir.

Temellük ve Neoliberalizm

Louis Althusser ideolojiyi "insanların gerçek varoluş durumlarına dayanarak oluşturdukları imgesel temsil" olarak tanımlıyor. Bunun bir uzantısı da başkalarının eylemlerine dayanarak oluşturduğumuz temsiliyettir. Sanat alanında ideoloji her ne kadar öncelikle eleştirel söyleme, yapıtların okunmasına, temsiliyet ve sınıflandırma şartlarına nüfuz etse de sanatçıların pratiklerine olan etkisi de azımsanamaz. Sanatçıların kendi pratiklerinden önce var olan ve az ya da çok kaçmayı ya da sorgulamayı başardıkları bir *imgesel temsiliyet* vardır. Yirminci yüzyılın kurucu kavramlarını, ki ilk örneklerinden biri temellüktür, bugünün yeni beliren kullanım kültürünün ışığında tanımlamak mümkün görünüyor; 1960'lı yıllardan beri *temellük sanatı* terimi Anglo-sakson sanat eleştirisinin çok rağbet ettiği bir terimdir. Halihazırdaki formları kullanmak pek de yeniliğiyle göze çarpan bir eylem değildir. Her büyük sanatçı kendinden önce gelenleri kopyalamamış, yorumlamamış ya da evirgememiş midir? Picasso bu tür pratikler uygulayan sanatçıların simgesidir; o kadar ki evirgemenin Picasso'da vücut bulduğu söylenebilir. Velazquez'in *Las Meninas*'ının, Ingres'in ve Nicolas Poussin'in hayranı olan Picasso sanat tarihinin kullanımını bir modern üslup haline getirmiştir. Kullanılan formlar tarihe gönderme yapar, tarihi yeniden canlandırır, yaratılan "ürün"den tarihi modellerine kadar bir çizgi oluştururlar. André Malraux ile yaptığı mülakatlarda[3] geçmişe ait öğelerle ilgili araştırmasını döneminin simasını, kaybolmuş ya da halen var olan ancak isimsiz medeniyetler için de kullandığı terimle, "stilini" ortaya çıkarmak için gerçekleştirdiğini söyler. Picasso/Malraux'nun "maske" ya da sima kavramı formların kullanımı için yetkin bir yaklaşımdır: Bilgiç bir üslupla (kaynağını hiçbir zaman tamamen saklamaz) sanat tarihinin aşkın bir birim olduğunu ve görülmemiş bir ustalıkla stilin üstünlüğünü savunur. Picasso'nun külliyatı- ve var olan formları kişisel amacı için

3 André Malraux, *La Tête d'obsidienne*, Paris, Gallimard, 1974.

kullanımı üzerine yazılanlar- kültürel kullanımın egemen ideoloji haline gelmesinde önemli bir kavşağa işaret eder.

Radicant adlı kitaptan çeviren:
Mehmet Öngüt

"İdeolojinin Psikanalizi" ya da Althusser Spinoza'da Ne Keşfetmişti?

Efe Baştürk[1]

Giriş

1964 yılında Fransa'da Althusser'in ev sahipliğinde bir seminer gerçekleştirildi. Bu seminer, Fransız psikanalist Jacques Lacan'ın psikanaliz çalışmalarında kullandığı yöntemlere odaklanarak, psikanalizi aynı zamanda insan ve toplum bilimlerinde başvurulabilecek bir yöntem olarak tartışma amacıyla yapılmıştı. Seminerin Fransız entelektüel dünyasında uyandırdığı ilgi psikanalizin toplum bilimlerinde bir metot olarak kullanılacak olmasından ileri gelmiyordu. Seminer, bütünüyle Marx'ın erken dönem yazılarını "deşifre" etme amacıyla hazırlanmıştı ve psikanalitik yöntem eşliğinde Marksizmin yeniden okunması amaçlanıyordu. Bu yeniden okumada Althusser –ve öğrencileri– Marx'ı önce Hegel'den ve idealizmden, ardından Feuerbach'ın mistik ve hümanist öğretilerinden uzaklaştırma amacıyla, daha somut bir açıklama biçimi geliştirmeye yöneldiler. Kapital üzerine olan ve sonraları Althusserci Marksizmin el kitabı olarak anılacak olan *Kapital'i Okumak* adlı metinde Althusser, Marx'ın teorik mirasına ideolojik değil epistemolojik bir temel yerleştirme gayretiyle yeni bir okuma öneriyordu.[2] Bu okuma biçiminde Marx ve Marksizm, yavaş yavaş politik ekonomik alandan psikolojik düzeylere iniyor, böylece toplumsal ve siyasal iktidar ilişkilerinin salt kaynağı değil, fakat temsil ve yeniden-üretim düzeyleri de tartışmaya dahil

1 Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

2 Louis Althusser, "Kapital'den Marx'ın Felsefesine", çev. Işık Ergüden, *Kapital'i Okumak* içinde. İstanbul, Nora, 2017, s. 12.

edilmeye başlanıyordu. Tüm bu katkılar, Althusser'in Marksizmi, klasik Marksist kuram içerisinde kalmadan, bambaşka bir metodolojik ayraç kullanarak tartışmasıyla gerçekleşmekteydi ve psikanalitik okumanın en önemli yansıması burada şekilleniyordu. Çünkü *Kapital'i Okumak*'ta Althusser, her şeyden önce, Marx'ın sıklıkla gündeme getirdiği hümanizm karşıtlığını, insan-dışı süreçleri merkeze alan yapısalcı bir okuma eşliğinde değil, tersine, tamamen insansı süreçlerden müteşekkil bir varyant olan bilinçdışının etkililiğiyle çözümlemeyi şiar edinmekteydi. Althusser, buna dayanarak, Freud sonrası psikanalize Lacan'ı yerleştirmiş ve buradan genel bir toplum bilimsel bakış açısı yakalama uğraşına girişmişti. Çünkü o, bilinçdışının yeniden-üretim noktasında kritik bir noktada durduğuna inanıyor, toplumsal-politik temsillerin (ideoloji) genel bir materyalizmden değil, insansal süreçlerin örtük işleyişinden çıkarsanabileceğini öne sürüyordu.

Bu teorik ve metodolojik güzergâh, Althusser'i yapısalcı Marksizm okumasında oldukça özgün bir bağlama taşımıştı. Bilhassa Lacan-merkezli yapısalcılık içerisinde Althusser, hümanizm ve psikolojizm eleştirisi geliştirmenin insan-merkezli çözümünü keşfetmişti. Ancak bu çözüm arayışında Althusser, yeni bir hümanist perspektifin tuzağına düşmemek adına, insan ve toplum arasında kurulan ve örgütlenen yeniden üretim ilişkilerinin yapısalcı çözümlemesine odaklanmıştı. Çünkü Althusser inanıyordu ki, ekonomi, son kertede açıklayıcı bir temsil düzlemi olarak, toplumsal ve politik sistemin yeniden üretiminde tali bir işlev üstlenmekteydi. Eğer sorunsal noktası yeniden üretim olacaksa, ki Althusser'in amacı bunu deşifre etmektir, o zaman yapılması gereken şey, açıkça, yeniden üretimin üretildiği noktalara bakmak ve onlara uygun epistemolojik çerçeve kurmaktır.

Althusser'i psikanalize yönelten, daha doğrusu psikanalizi bir okuma ve açıklama biçimi olarak doğrudan politik süreçlerin içerisine yerleştirmesini olanaklı kılan, temelde bu arayıştan kaynaklanmaktaydı. Ancak Althusser, bu tartışmayı derinleştirirken, hiç de Marx'a dönmemişti, belki de Ortodoks bir okumanın Marx'ı

salt tekrar etmek olacağını düşünüyordu. Yine de Althusser için esas konu, Marksist teoriyi insan ve toplum bilimlerini topyekun düzeyde açıklayabilecek bir güzergâh olarak inşa etmekti. Bu yüzden psikanalize doğru geçişlerin hemen her düzeyinde –zorunlu olarak– politik bir sorunsallaştırma hattı göze çarpmaktaydı. Althusser'in esas ilgisi, üstyapısal süreçlerin insansal düzeylerdeki yeniden üretim şematiğinin açıklanmasına dayalı olsa da, bu ideolojik tertibatın *nasıl* gerçekleştiğine dönük yeni bir açıklama biçimine zorunlu olarak ihtiyaç duyuyordu. İşte bu ihtiyaç, Althusser'i asıl özgünlüğüne ulaştıran yerdi, çünkü Althusser, *Marx için Marx'a dönmektense*, Marksizmi konumlandırmak istediği bağlamı Spinoza'da bulabileceğimizi önermek istiyordu. Bu nedenle psikanalitiğin politiği, Althusser'de, Marksist bir açıklama biçimi olmasına karşın Spinoza etkisiyle gelişmeye ve yükselmeye başlıyordu.

1. Althusser Ev Sahipliğinde Spinoza ve Marx Buluşması

Spinoza ile Marx'ı hiç beraber okumayabilirdik, eğer Althusserci bir tartıştırma olmasaydı. Althusser'in felsefi güzergâhında geliştirdiği ve temelinde toplumsal olan ile insansal olan süreçlerin karşılıklı temsil ve yeniden üretim ilişkilerine sokulduğu ideoloji mefhumu, Marksizmin ana argümanları için gerekli olan alt yapıyı Spinoza'nın etkisiyle sağlamıştır. Bu etkilere geçmeden evvel, Spinoza ile Marksizm arasındaki Althusserci diyalogdan kısaca bahsetmek istiyorum. Althusser, Spinoza'nın Marx –ve doğal olarak kendisi– üzerindeki etkisini tartıştığı ünlü metninde[3] neden Marx'ı okumak için Spinoza'ya başvurulması gerektiğini izah eder. Althusser'e göre Spinoza'nın etkisi, dolaysız kavradığımız şeyin bilgisini arayarak, tözün yasayla bağlantısını kurmasıdır.[4] Bu, Althusser'in sonraları ideoloji

3 Louis Althusser, "Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza", der. Eylem Canaslan ve Cemal Bali Akal, *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler* içinde, Ankara: Dost, 2013, s. 173-191.

4 *A.g.e.*, s. 177

kuramında oluşturacağı argümanın anahatlarını sunması bakımından önemlidir: tözel olanın aşkınlığı, bilincin onu kavrayamamasından değil, bilincin kavrama sınırında olduğunu kabul etmemesiyle mümkündür. Althusser'in Spinoza'da gördüğü şey, açıkça, ideolojinin altyapısında bulunan saf maddiliğin bütünüyle insanın merkezde bulunduğu bir yasa etrafında kurgulanıyor olmasıdır. Tarihin yasası adıyla bilinen Marksist teorik yönelimin kaynağına Spinoza'nın sokulması, şüphesiz tarih denilen süreci ve tarihin öznesi ile nesnesi olan kategorilerin kurulma ve kavranma biçimlerini anlamak için kritik önem arz etmekteydi.

Spinoza'nın "dolaysız olanın felsefesini" yapan kişi olması, Althusser'in Marx okumasında kendisine eşlik eden yardımcı olmuştur. Çünkü Spinoza, Hegel gibi fenomenal olanın ardındakini "görmek" maksadıyla yeni bir aşkınlığın kerterizlerini saptama niyetinde olmamış, tersine, dolaysız sandığımız tüm temsil biçimlerinin (adlandırma biçimleri dahil olmak üzere) belirli bir yasayı takip eden görüngüler olduğunu iddia etmiştir. Bu felsefi tavır Althusser'i çok etkilemiş, dahası *Kapital'i Okumak*'taki Marx çözümlemeleri bütünüyle bu felsefi güzergaha yerleşmişti. Çünkü Althusser'e göre Marx, tarihin yasasını keşfederken, toplumsal zihinde olağanlaştırılan tüm toplumsal ve tarihsel formasyonların salt görünüşten ibaret olmayıp, içkin bir yasa dahilinde kurulduğunu keşfetmiştir.[5] Althusser, Spinoza'nın epistemolojik çerçevesinin neden Marx ve Marksizme kaldıraç olacağını tam da bu noktaya dayanarak iddia edebilmiştir. Onun deyişiyle,

> Spinoza, Kartezyen idealizmin gizli dogmatik ampirizmi olarak adlandırmamız gereken şeye karşı, bilgi *nesnesinin* ya da özün, kendi içinde, *gerçek nesneden* kesinlikle ayrı ve farklı olduğu konusunda bizi uyarmıştır, çünkü onun ünlü sözcüğünü tekrarlarsak, iki nesneyi, bilginin *nesnesi* olan daire *fikri* ile *gerçek nesne* olan daireyi birbiriyle karıştırmamak gerekir.[6]

5 Althusser, 2017, s. 49-50.

(Althusser'in vurgulamak istediği nokta, tek olanın zihinde ve zihin aracılığıyla çifte bölünmek suretiyle gerçeklikten dışsallaştırılmasıdır. Bu dışsallaştırma işlemi, sonra bizim ideoloji mefhumunu anlamamız açısından kritik önem taşıyacaktır). Althusser'in Marx'ta gördüğü şey, yani tarihin yasasını keşfetmeye dönük bilinçli çaba, tam da Spinoza'nın epistemolojisiyle uyumludur; çünkü Marx'ın kendisi, "*gerçek nesne* (somut-gerçek, bilgisinin üretiminden '*önce olduğu kadar sonra da kafanın (...) dışında, kendi bağımsızlığında varlığını sürdüren*' gerçek bütünlük) ile düşüncenin-somutu (...) yani, tam olarak bilgiyi sağlayan düşüncenin-somutu, düşüncenin-bütünlüğü olan gerçek-nesne ile somut gerçekten, gerçek-bütünlükten mutlak olarak ayrı *düşünce-nesnesi* olarak *bilgi nesnesi* arasındaki ayrımı savunur."[7] Bu ayrımın önemi şuradadır: nesnenin bilgi ve gerçeklik düzleminde çifte bölünmesi ve birinin zihinde diğerinin ise somutlukta hüküm sürmesi, gerçekliğin tümüyle yanılsamayla beraber çalıştığının ispatıdır. Gördüğümüz ve yaşadığımız şeyler ve deneyimlerin zihindeki halleriyle algılanmasının, onların gerçek dünyadaki hakiki karşılıkları olmadığının iddiası olarak Spinoza ve Marx bir araya gelmektedir. Bu bir araya geliş Althusser nezdinde gerçekleşir; çünkü Althusser, toplum ve tarih bilimine ilişkin Marksist epistemoloji ile bir bütün olarak Doğaya Tanrısal karakter atfeden ve fakat özünde bu aşkınlığı içkin bir yasaya bağlayarak gerçeklik ile bilgi arasında özsel bir bağ yakalama uğraşında olan Spinozacı çözümleme arasında anlamlı bir yakınlık görmektedir. Dahası, bu yakınlığın çok daha geniş bağlamda bir etkisi vardır. Althusser, *Özeleştiri Öğeleri*'nde bu noktayı aydınlatmak amacıyla, felsefenin kendisini Spinozacı bir müdahale olduğunu ilan eder.[8] Çünkü felsefe, Althusser'e göre, kendi nedeniyle var olur; bunun açık anlamı, felsefeyi anlamanın koşulunun,

7 *A.g.e.*, s. 52.

8 Louis Althusser, *Özeleştiri Öğeleri*, çev. Murat Belge, İstanbul, Belge Uluslа-

daima, onun meydana gelişini yapılandıran koşulların ön plana alınması olduğudur. Bu, felsefi müdahaleyi, kendi merkezinden okumamak için elzemdir; başka bir deyişle, felsefe ile dünya arasına konulan varsayımsal epistemolojik mesafe, felsefeyi dünya karşısında soyutlamaktan başka işe yaramaz. Öyleyse felsefe, muhtevasındaki kavram ve kavrayış setleriyle birlikte, dünyanın-içinde ve onunla ilişkili olarak betimlenmelidir. Bu çaba, Althusser'in Spinoza'da en çok değer verdiği şeydir: düşünceyi dünyasal ele almak, onun nesnesini doğrudan gerçekliğin (somutluk) içinde bulmayı zorunlu kılacağından, bilginin nesnesi ile düşüncenin nesnesi arasında yalnızca temsil biçimlerinden doğan *görünüm* farklılığı vardır. Ancak bu görünümler, yine de, gerçekliğin kendisiyle dolaylı bağa sahip olmaktadır. Çünkü görünüm, düşünce ile bilgi arasındaki farkı nesne nezdinde siler, fakat diğer taraftan görünümün kendinde gerçeklik olmasının önüne geçer. Zira görünüm, düşünceyi çağırsa dahi kendinde bilginin koordinatlarını taşımış olacağından, düşüncenin nesnesine indirgenmekten böylece sıyrılmış olur. Bu birliğin önemi kendisini ideoloji kuramında gösterecektir.

2. İdeoloji: Yanılsamanın Gerçekliği

Althusser'in psikanaliz felsefesine olan katkısındaki zorunlu uğrak onun ideoloji kuramıdır. Çünkü Althusser, ideoloji mefhumunun kendisini, Marksizmin temel düsturları olan *sınıf bilinci* ile *çarpıtılmış gerçeklik* nosyonlarını ekonomi politik bir perspektifin ötesinde teorileştirmek amacıyla tartışmaya açmıştır. Ancak ideoloji kuramının kendisini saf bir Althussercilik olarak okumak gerçekçi değildir, zira Althusser için ideoloji, her şeyden önce Spinozacı felsefenin politik yansıması olarak anlaşılmalıdır. Spinoza'nın materyalizmle olan etkileşimi Althusser'e göre ideoloji kavramına ilişkin kavrayışın bir gereğidir. Çünkü Althusser, Spinoza'yı, yalnızca Marx'ı açımlamak için değil, fakat kendi teorik güzergâhını –bilhassa psikanalizle olan bağlantıyı–

inşa edebilmek maksadıyla devreye sokar.

Althusser'in ideoloji kuramına geçmeden evvel, ondaki Spinoza etkisini –yeniden– gözden geçirmemiz gerekiyor. Bilindiği üzere Althusser, Spinoza'yı materyalizmle ilişkilendirirken, amacı, epistemolojik bütünlüğü sağlamak ve buradan yola çıkarak bilgi nesnesinin somut dünyasal karakteri ile düşüncenin nesnesi olan imgesel tasarımların farklarını ortadan kaldırmaktır. Ancak bu ortadan kaldırış, Hegel'in yaptığı gibi, "varlığın görünüme gelmesi" anlamında bir açığa çıkarma işlemi olarak anlaşılamaz, zira Spinoza'nın amacı, düşünce ile bilgiyi saf bir uzlaşıya yöneltmek değil, her ikisinin birbirine yedirildiği bir kavrayış düzlemi çizebilmektir. Dünyaya yaklaşma anlamıyla bilgi ile dünyadan (dünyanın somut-gerçekliği) yalıtılma anlamıyla düşünce (burada imgelem) arasındaki bariz eşdeğerlik, her ikisinin de dünyayı biçimlendirme teşebbüsüdür. Bilgi, dünya ile olan mesafeyi idrak edilebilir bir noktaya doğru yöneltme gayretinde somutlanırken, düşünce, dünya ile olan mesafeyi artırmaya dönük bir çabanın ürünü olarak sahneye çıkar. Zira bilgi ile düşünce, erekselcilik bağlamında bir "zorunluluk" fikriyle insan zihnine kaydolurlar. Spinoza için önemli olan yer burasıdır: erek fikri, gerçekliğin ister dünyasal bağlamından olsun, ister zihnin bir müdahalesi olarak kurgulansın, her ikisi de tarihin kaçınılmaz yasasını insanın kavrayışına (onun adlandırmasına ve öznel tasarrufuna) aşkınlaştırır. Böylece yasa, şeylerin düzenini belirten bir gösterge olmaktan ziyade, düzenin içkin düzenliliğinin insan zihnine nakledilmesinden başka bir şey olmaz.

Althusser'in Marx'tan ziyade Spinoza'ya dönmesi bununla bağlantılıdır. Hatta, denilebilir ki, Althusser'in asıl amacı Marx'ı –ve Marksizmi– Spinoza'yla okumak, böylece tarihin yasası ile bu yasanın içkin kavranışı (ideoloji) arasındaki bağ üzerinden yeni bir toplumbilimsel açıklama geliştirmektir. Psikanaliz felsefesindeki Althusserci moment, bu çabanın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Spinoza, düşünceye sahip olmanın öznel edimi ile öznelliğin bir soyutluk biçiminde yaşayan özneye

aşkınlaştırılması arasındaki anlamlı farkı yakalamıştı. Bu fark öylesine kritiktir ki, Althusser, buna dayanarak şöyle der:

> "Spinoza, 'Hakiki bir fikre sahibiz'[9*] derken neyi kasteder? Hakiki bir fikre sahip olduğumuz mu? Hayır: Tüm cümle *enim* etrafında döner. Gerçekten de, hakiki bir fikre sahip olduğumuz için ve yalnızca bu nedenle, onun kuralı uyarınca başkalarını yaratabiliriz. Ve gerçekten de, yalnızca ve yalnızca hakiki bir fikre sahip olduğumuz için, o '*index sui*' olduğundan, onun hakiki olduğunu bilebiliriz."[10]

Zihinde düşünceyi birbirine bağlayan, ilişkilendiren bir şey vardır ve bunu ortaya çıkarmak Spinoza'yı Descartes'ın karşısında konumlandırır. Çünkü Spinoza, Descartes'ın aşırı önem verdiği Cogito yerine, düşüncenin aşkınlaşmadığı (kendine yabancılaşmayan) bir yaşayan-özne mefhumu geliştirmiştir. Althusser'in *Kapital'i Okumak*'ta epistemolojik bir güzergah olarak belirtmeye çalıştığı, tam da Spinoza'nın Descartes'ın dışında bir özne fikri üzerine eğilmesini sağlayan şeydi. Düşünce nesnesi ile bilgi nesnesi arasındaki ayrım, Spinoza'da fikir ve onun belirmesi olarak tartışılmıştı. Spinoza için bunun anlamı, yaşayan öznenin, düşünceyi aşkın bir bağlamdan türetmediği, tersine, düşüncenin bütünüyle yaşamın içinden türetildiğidir. Böylece o, yaşam (yaşantı) ile düşünce arasına doğrudan geçişlilikler yerleştirerek düşünce ile bilginin nesnesini birleştirir. Spinoza'nın tezi oldukça yalındır aslında: Düşünce, zihindeki imgelerin bir araya toplanışıdır, imgeler ise yaşamın içerisinden türetilmektedir. Böylece şu sonuca ulaşırız: sahip olduğumuz fikirler, aslında, kendimizi veya yaşadığımız zaman-mekânı somut-gerçek olandan kopartmak suretiyle belli bir aşkınlık düzleminde meydana gelmez — diğer bir deyişle Cogito, saf düşünmenin

9 *Habemus enim ideam veram* (lat.)

10 Diego Tatian, "Spinoza Marx'la. Bir Karşılaşmanın Protokolleri", der. Eylem Canaslan ve Cemal Bali Akal, *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler* içinde. Ankara, Dost, 2013, s. 161.

dünyaya olan dışsallığında vuku bulmaz. Fakat, daha ziyade, düşünce dediğimiz şey bir yansıtmadır: şeylerin, kendimizin, vb. zihnimizdeki yansımaları ve toplanışlarıdır. Bu, zihinde yansıtılanların bir ayna olarak işlev görmesi demektir, çünkü insan zihnine baktığında var-olmaktadır ya da var-olmak için zihnine dönmelidir. Ancak zihin, burada, Descartes'ın aşkın Cogitosu'nun doğum yeri olarak düşünülmemelidir, zira Spinoza için zihin, yaşam (gerçek) ile düşüncenin (imge-tasarım) çarpıştığı ve iç içe geçtiği yer olarak, hakikate dair ipuçlarını barındıran bir bulmacadır. Hakikat için aşkınlığa başvurmanın naif yetersizliğine hiç girmeyelim; sadece şunu söylememiz yeterli: Spinoza için düşünce –ya da genel anlamıyla "düşünme edimi"– düşüncenin yöneldiği uzam ile mesafelenmek suretiyle oluşamaz. Bu, olsa olsa, yabancılaşmadır: çünkü düşünce, somut-gerçekten türemesine karşın öznenin kendini aşkın bir bağlama oturtmasının nedeni veya koşulu haline geliyorsa, bunun anlamı, öznenin düşünce yoluyla somut-gerçekten uzaklaştığıdır. Böylece düşünce, bu anlamıyla, somut-gerçekten kopuşun –ya da ona mesafelenme anlamında bir reddedişin– biçimsel gösterimine dönüşür.

Spinoza'nın düşünce ile yaşam arasına koyduğu doğrudan bağ boşuna değildir, zira Althusser bu çabayı kendi felsefesinin merkezine yerleştirerek yeni bir kuram yaratmıştır. Ancak bu kuramsal çaba, Spinoza gibi "olumlu" anlamıyla düşüncenin pozitif rolüne odaklanmamış, tersine, düşüncenin özneyi somut-gerçekten yalıtmasındaki negatif rolüne daha fazla önem vermişti. Bu yalıtma, tabii aynı zamanda, somut-gerçekliği kendi bağlamından koparma anlamına da gelmekteydi. Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yedinci bölümünde kutsal metinlerin tartışılması ile ilgili kısımda değindiği "hurafe" tasarımının gerçek-lik gibi kurulmasının –anlaşılmasının–[11] Althusser'de karşılığı vardır.

11 Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Ankara, Dost, 2010, s. 134-153.

Spinoza, kutsal metnin kendinde taşıdığı sembolik hakikat anlatısının zihinlerdeki karşılığına bakarken, Althusser, bu tartışmada imgenin gücünü keşfedecektir. İmge, gerçeğin üstünü imal edilmiş bir gerçek-lik ile kapatmak, örtmektir. Althusser, adlandırmanın nesneler karşısındaki üstünlüğünü böylece fark eder: Ad, nesneye iliştirilmiş olsa dahi, nesnenin önüne geçmekte, daha doğrusu, nesnenin saf kendiliğini örterek kendisini nesnenin safi (hakiki) bilgisi olarak öne çıkartmaktadır. Spinoza'nın "dolaysız olanın apaçıklığı" derken maksadı, öyleyse, nesne ve onun bilgisi arasında kurulan keyfi ilişkilenmelerin yaratmış olduğu engellerin farkındalığıdır. Zira bu farkındalık felsefenin asli görevine dönüşür: felsefe, salt düşünce üretimi değildir; fakat düşüncenin koşulları ve etkileri üzerine *düşünmek*tir; bu sayede adlandırma ile adlandırılan arasında kurulan ve zorunlu-imiş gibi gösterilen fakat bütünüyle keyfi olan ilişkilenmeyi açığa çıkarabilmektir.

Buradan Althusser'in ideoloji teorisine geçebiliriz. Ancak Althusser'in ideoloji teorisini değerlendirirken, bunu onun psikanaliz felsefesine doğru sıçrayışındaki rolüyle sınırlandıracağımı belirtmek isterim. Zira ben Althusser düşüncesinde ideolojinin Marksist bağlamından ziyade Spinozacı temellerinin daha önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü Althusser, ideolojinin Marksist biliminden ziyade Spinozacı etkilerine değinmeyi daha çok tercih etmiştir. Kaldı ki Althusserci psikanaliz, onun ideoloji kuramı ele alınmadan anlaşılamaz; fakat ideolojiyi anlayabilmek için de Spinoza'nın etkisini merkeze almak gerekmektedir. Spinoza etkisi, Althusser'de, düşüncenin imge yaratıcı gücünde saklıdır: imge, gerçekliğin özne-merkezli bir çarpıtması, dolayısıyla somutluğun kasıtlı biçimde görülmesinin engellenmesi yönünde bilinçli bir çabadır. Althusser için bu o kadar kritiktir ki, Spinoza'dan Lacan'a tamamen bu hat üzerinden sıçrayacaktır. Burada da Althusser'in yorumbilimsel perspektifindeki Spinozacı etkileri merkeze almamız gerekiyor. Çünkü Althusserci yorumbilimsel yaklaşım, özünde, gerçekliğin onun dışındaki bağlamlarla bir arada algılanması şeklinde bir varsayım taşımaktadır. Bu, Spinoza'nın etkilenmeler

olarak çevirebileceğimiz, *affects* mefhumunu yansıtmaktadır. Bir hakikat, bize olduğu haliyle, yalın gerçekliği ile değil, neden bizim onu hakikat dışındaki bir dizi öğe aracılığıyla "hakikat-olarak" biçimlendirmemiz sayesinde hakikat-olarak gözükür? Hakikatin nesnel gerçekliğine olan inancımız tam ve eksiksiz ise o halde neden bu inancı dışsal etmenlerle desteklemek gibi zorunluluk taşıyoruz? Althusserci ideolojinin burada aranması gerektiğini düşünüyorum, zira Althusserci psikanaliz felsefesi de bu noktadan ilerleyecektir. Bunun en önemli nedeni, hakikatin saf bilgisinin varlığına olan inancın, bu inançla karşılaşma zamanını ve biçimini ön-belirleyemeyen bir zihnin öznel yaratımına ihtiyaç duyuyor olmasıdır. Başka bir deyişle, hakikatin nesnel haliyle karşımıza çıkamayacak olması, onun varlığını "bilen" ve fakat saf haliyle hiç karşılaşmamış öznenin öznel yaratımını çağırmaktadır. İmgelemin işlevi budur: özneye içkin inancı, dışsal nesnelliğin varsayımsal varlığıyla birleştirmek suretiyle hakikati inşa etmek. İmge, bu nedenle bir arayıştan çok "işte bu!" dedirten bir görüngüdür ve muhtevasında öznenin edimiyle imal edilmiş hakikatimsiliği görünür kılar.

Althusser bunu en net ve yalın haliyle *Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda sunar. Birey, kendini toplumun içinde nasıl imgeleştirir? Ya da başka bir deyişle, toplum, bireyin zihninde nasıl bir yer tutmaktadır? Althusser, bireyin kendine yüklediği öz-bilincin temelinde dışsallığın içkinliğe dönüştüğü bir tarih-dışılık görmektedir ve ona göre ideolojinin doğuşu tam da bu noktada saklıdır.[12] Çünkü ideoloji, bu haliyle, hakikatin saf hali bilinmeksizin, içkin bir hakikat bilgisi veya inancına eklemlenerek hakikatin görüngüsel bağlamından türer. Başka bir deyişle, ideoloji, hakikati görmeden görmek anlamına gelen saf öznellik olarak, öznenin içkin inancının kendisine hakikat olarak dışsallaşmasında kendini gösterir. Bu düşünce Spinozacı Althusser'i anlamak için çok önemlidir; çünkü Althusser, burada –somut gerçeklik

12 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2010, s. 89-90.

olarak– toplumsal olanın yorumbilgisini yapmanın önündeki engel olarak gerçekliği somutluğun dışından tasarımlayan bir idealizmin eleştirisini yapmaktadır. Bu kuramsal konumlanış, Althusser'in Marx'ı Hegel'den koparmak için başvurduğu temel tezlerden bir tanesidir aynı zamanda. Zira Althusser için Marx, toplumsal olanın eleştirisini yapabilmek için somut-gerçekliği "dışarıdan" açıklamaya çalışan her tür hümanist varsayımın karşısında durmuştur.[13] Dolayısıyla, Althusser'e göre, somut gerçekliğin kendine içkin koşulu olarak *bilgisi* ile bu somut gerçeklik içerisinde kendilik ve dünya kavrayışı geliştiren yaşayan öznenin *bilgisi* arasında örtük bir birleşme mevcuttur ve burası ideoloji eleştirisi yapmamız gereken düzlemdir. Çünkü ideoloji, tam da bu birleşmeyi, yani her iki tür bilginin birbiriyle olan zorunlu bağını birbirine dışsallaştırarak işleyen bir perde gibi çalışmaktadır. Başka bir deyişle, ideolojinin işlevi, salt gerçeği gizlemek değil, gerçekliğe ilişkin özne-merkezli başka bir gerçekliğe dayanarak somutluktaki zorunlu ilişkiyi devre dışı bırakmaktır. Dünyanın bilgisinin özneye kendi maddiliği içerisinde görünmeksizin sunulması ideolojinin temelini oluşturur. Althusser'in, ideolojinin "özne olarak çağırması" olarak ifade ettiği şey[14] aslında budur: ideoloji, insanın, dünyanın somut-gerçekliği arasına *bilgisel* mesafe koyarak, gerçekliği bu somut-gerçeklik üzerinden değil, ona iliştirilmiş temsiller üzerinden algılamasıdır. Böylece ideoloji, Althusser'de, tümüyle özne-merkezli bir inşa olarak işler; ancak bu özne-lik –bir kip olarak– belli bir anlamlandırma rejimi içerisinde gelişir. Althusser'in ideoloji teorisini neden yapısalcı bir perspektifle kurduğunun nedeni aşikârdır: İdeoloji, belli bir algı ve kavrayış üzerinden kendilik bilinci geliştirerek dünyayı da bu bilince uygun biçimde tasarımlayan-algılayan bir özne-lik ile gelişir. Bu özne, somut-gerçekliğin bilgisini, onunla mesafelenmek suretiyle onu bir bilgi nesnesine dönüştürebilen "özerk" bir varoluş olarak deneyimleyemez. Çünkü özne, mesafelenmesi gereken

13 Louis Althusser, *Marx İçin,* çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki, 2012, s. 274.
14 Althusser, 2010, s. 104.

şeyin "içinde" üretilmiş olarak, ona ilişkin kavrayışını bizatihi onun içinden dolayımlanarak kurabilir.

Althusser'in ideoloji kuramının yapısalcı temeli, ideolojinin bir taraftan öznemerkezli bir düşünümsellik olduğu düşüncesini içerirken, diğer taraftan öznenin bütünüyle edilgen olarak konumlandırıldığı bir tabiiyet ilişkisi olarak anlaşılmasına neden olur. Oysa Althusser, ideolojinin özne-merkezli mi yoksa tabiiyet kurucu bir iktidar düzeneği mi olduğuyla ilgilenmez. Çünkü ideolojinin tüm mahiyeti, kendilik ile somut-gerçeklik arasına konulan bir temsil oluşunda yatmaktadır. Althusser'e göre yapı, özneyi saf edilgenlikle kodlamaz veya sınırlandırmaz; çünkü yapısallık, son kertede, kendisini meydana getiren parçaların yapıyı yansıtan göstergeler olarak kurulmasıdır. Başka bir deyişle, yapı, kendisini, kendini oluşturan parçalarda yansıtarak gösterir. Bu özdeşlik ya da genel anlamıyla temsil ilişkisi Althusser'de ideolojinin saf biçimi olarak düşünülür; çünkü Althusser için ideoloji, öznenin, kendisini özne olarak kavramasına olanak sağlayan dışsallığın bilinçte öz-bilinç olarak yansımasından başka bir şey değildir. Şu halde ideoloji, öncelikle ve son kertede, ne doğrudan politik olanla ne de ekonomik olanla ilişkilidir; fakat, daha ziyade, ideoloji bireyden özneye geçişi simgeleyen kendilik teknolojisidir. Bilhassa bu nokta Althusser'i anlamak açısından oldukça kritiktir, zira Althusser, ideoloji teorisinde yanlış olan şeyin Gramscici bir *indirgemecilik* olduğunu savlar.[15] Oysa Althusser için mesele, ideoloji problemini ekonomi politiğin ötesinde ve aslında bu alanı içeriden kuran ve süreklileştiren bir kavrayış problemi etrafında çözümlemektir. Bu nedenle çözümleme, Spinoza'yı takip ederek, fikirlerin *maddi* temelleri ya da göstergelerinden ziyade, onların *etkileme* güçlerine odaklanmalıdır. Burada da Althusser, Spinoza'dan mülhem, fikirlerin birbirinin içine geçerek ve birbiriyle bağlantılar kurarak yeni fikirler oluşturmalarına atıfta bulunmaktadır. Bu

15 Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden, Brill 2009, s. 2.

nedenle ideoloji, tarihsel bir yasa olarak değil, düşüncelerin birbiriyle çarpışması veya birbirini izlemesi olarak düşünülmelidir. Bu nedenle düşüncelerin maddi gerçeklik düzeyleriyle bağıntıları Althusser'de öncelikli hedef değildir, zira Althusser, her ne kadar Marksizmin temel önermesine bağlı kalsa da, asıl hedefi düşüncelerin maddi düzeylerden bağımsızlaşmak suretiyle zihinlerde imgelere dönüşerek belli bir hakikat fikri oluşturmaları ya da halihazırdaki bir hakikat düşüncesiyle uyumlulaşmaları olgusunu açığa çıkarabilmektir. Bu nedenle Althusser'in ideoloji kuramına en fazla önem verdiği konu "yeniden üretim" meselesidir.

Althusser'in yeniden üretim olgusuna yüklediği anlamın kökeninde altyapı-üstyapı ayrımının yetersizliği bulunmaktadır. Althusser'e göre altyapı-üstyapı arasındaki Ortodoks ayrım, üretici güçlerin koşullarının yeniden-üretimini açıklasa da üretim ilişkilerinin yeniden üretimini açıklayamamaktadır.[16] Çünkü yeniden-üretim, üretim ilişkilerinden bir noktada ayrılmaktadır. O nokta, üretim ilişkilerinin nesnel bağlamının tamamen devredışı kaldığı ve bütünüyle öznenin imgesel yatırımları eşliğinde yeniden düzene sokulduğu simgesel bir alandır. Bu teorik varsayım eşliğinde Althusser, ideoloji teorisini bilinen yaklaşımın dışına, yani bilinç sorununun dışına taşımakla[17] kalmadı, fakat ideolojiye bütünüyle yeni bir kavramsallaştırma ve sorunsallaştırma güzergahı oluşturdu. Althusser, bu noktadan itibaren, salt ideoloji meselesini değil, fakat aynı zamanda özne teorisini de bilinç tartışmasının dışına, *bilinçdışı*na indirgeyerek tartışmayı yeni bir boyuta taşımıştır. Bu yeni boyut, psikanalizin Althusserci felsefesi anlamında yeni bir kavramsallaştırma hamlesi olarak tarih sahnesine çıkmıştır.

16 Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki, 2005, s. 112.

17 Jan Rehmann, *İdeoloji Kuramları: Yabancılaşma ve Boyun Eğme Güçleri*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, Yordam, 2015, s. 166.

3. Spinoza Etkisi ve Althusserci Psikanaliz

Althusser ve psikanaliz arasındaki ilişki oldukça özeldir, çünkü Althusser, psikanaliz yoluyla hem Marksizme hem de genel olarak teori adı verilen bütüncül açıklama biçimine özgün katkı geliştirmiştir. Bu özgünlüğün en önemli nedeni, şüphesiz, psikanaliz içerisindeki pozisyonları doğrudan politik teoriye uyarlamaktaki ustalığından kaynaklanmaktaydı. Hatta denilebilir ki, Althusser, kendine özgü olarak kuramlaştırmaya yöneldiği psikanaliz felsefesi sayesinde ideoloji kuramını epistemolojik bir kopuş olarak tasarımlayabilmiştir. İdeoloji teorisinin özünde yatan ve bir kurgu olarak tasarımlanan özne düşüncesi, hem Descartes felsefesine hem de yorumsamacı felsefeye bir itiraz olarak dile getirilmişti. Althusser, özellikle insanı bütünüyle "rasyonel" ve insan aklını "özerk" olarak varsayan felsefe sistemlerine karşı tam da insansı bir konum üzerinden, yani psikanaliz üzerinden karşı saldırıya geçmişti. Bu saldırı, insan davranışı ve düşüncesinin tümüyle *etkilenmeler* düzeyinde gerçekleştiğine dönük psikanalitik kuramların yardımıyla gerçekleşmekteydi. Eylem ve düşüncenin irrasyonel doğasının rasyonel görünümlü içerikle oluşması, Althusser'i en çok etkileyen savlardan bir tanesiydi ve Althusser, psikanalize bu sayede yönelmişti. Çünkü psikanalitik kuramın temelinde yatan açıklama şablonunun, görünüm ile içerik arasındaki yanılsamayı oldukça inandırıcı biçimde çürüttüğü inancına sahip olan Althusser, psikanalizin, bu anlamda, sahih bir bilim olarak ele alınması gerektiğini düşünmüştü. 1960'lı yılların başından itibaren Lacan okuması, Althusser'i hem Freud'u keşfetmeye, fakat hem de Marksist teoriye yeni bir açılım yapmaya sevk etmişti. Ancak Althusser'in psikanaliz yoluyla teoriye katkısı salt Marksist düşüncede açtığı yeni yollar nedeniyle değil, onun psikanalize dönük özgün bakışı yoluyla sosyal teoriyi güncellemesi anlamında epistemolojik katkısı sayesinde ele alınmalıdır.

Althusser'i Lacan okumaya ve oradan da Marx'ı keşfederek bütünüyle yeni bir politik epistemoloji hattı öne sürmesine temel

oluşturan etmenlerin başında, ideoloji teorisini salt genel bir sistem ve bu sistemin salt materyalist temeli merkezinde açıklamaya dönük eğilimin eleştirisi gelmektedir. Althusser, Marksizmde eksik olan noktanın altyapı ve üstyapı arasındaki yeniden üretici koşullar olduğunu öne sürmesi nedeniyle psikanalize göz kırpmaktaydı, çünkü insan davranışının üretim ilişkileri tarafından tamamen soğurabileceği inancına karşı çıkmaktaydı. Sistemin materyalist görünümü, yani altyapının üstyapıyı ekonomi-politik ilişkiler nezdine üretmesi aksiyomatik düzeyde doğru olsa da, yeniden üretim ilişkilerinde bu varsayım bütünüyle tatbik edilmekten uzaktır. *Çünkü tarihisel olanın kökeninde tarih-dışılık yatmaktadır; ki bu tarih-dışılık kendini tarihsel olanın içine yedirmekle kendini süreklileştirir*. Bu sürekli kılınan tarih-dışılık için Althusser'in ilk baktığı kaynağın neden bilinçdışı olduğunu anlamak zor değil. Tarihsel yasa adıyla anılan ve üretim ilişkilerinin tarihsel koşullar nezdinde oluşturulduğunu savlayan düşünce, üretim ilişkilerinin süreklileşme biçimini salt maddi ilişkilerin boyunduruğundan ibaret görür. Oysa önemli olan şey, bunların tahakküm dışında kalan üretilme biçimleri olarak ideolojik etkilerini açıklayabilmektir. Althusser bu nedenle teoriyi, psikanaliz ve felsefenin birbiriyle iç içe geçirildiği yeni bir düzlemde yeniden kurgulamaya çalışır. Tarihsel olanın kökeninde –zorunlu olarak– bulunduğuna inandığı tarih-dışılaştırma hamlelerini açığa çıkarmak, Althusser'in öncelikli hedefi olmaktadır. Bu, aynı zamanda, amacı görünenlerin ardında görünmeyenleri açığa çıkarmak olan felsefeyle buluştuğu yer olmaktadır.

Althusser'in psikanaliz buluşması sadece ideoloji teorisine olan özgün katkısı nedeniyle değil, fakat aynı zamanda bilim denilen o kapsamlı açıklama modellerinde yeni kırılmalar meydana getirme iddiasından ötürü de önemlidir. Zira Althusserci bakış, ideoloji mefhumunu, maddi toplumsal koşullar merkezinden uzaklaştırmaya, daha doğrusu somut gerçekliği kuran maddi düzeylerden önce bu düzeyleri zihinlerde egemen kılan üretim süreçlerine değinmeye çalışmaktadır. Böylece Althusser, ideolojiyi,

somut gerçekliğin açıklanması olarak değil, anlaşılması biçiminde daha öteye genişleterek açıklama şablonunda yeni bir düzeye geçiş yapar. Üstelik bu düzey, Althusser'in, psikanalizi Freud ile başlatan, ancak Freud'un psikanalitik kuramını bütünüyle ideoloji eleştirisinin merkezine yerleştiren yeni okuma biçimini gözler önüne sermektedir. Zira Althusser, Freud'un "ego psikolojisi" adını verdiği şeyin temelinde, psikolojizmin temel varsayımlarının açıkça reddini görmekte, üstelik bu psikolojinin tümüyle imgesel kurulumlardan ibaret olduğu iddiasıyla ideolojinin ilk kapsamlı tasnifini bulduğunu söylemektedir.[18] Hatta 1963 yılında şunu söyler: "Marx nasıl ki evrensel insan varsayımı olan *Homo Economicus* efsanesini yıktıysa, Freud da *Homo Psychologicus* efsanesini yıkmıştır."[19] Böylesi insan tanımlarının yıkılmasında Althusser'in gördüğü şey nedir? Şüphesiz Marx ve Freud, insana bakışlarını tümüyle bilimsel bir düzlem üzerinden kurgulamaya çalışmıştı, ancak çalışmalarının önemi, tanıma yüklenen gerçeklik iddiası ile tanımlaması yapılan nesnenin somut-gerçekliği arasındaki farktan haberdar olmalarından kaynaklanmaktaydı. Bu da, şüphesiz, Spinozacı bir Althusser'in dikkatini çekmişti. Çünkü Althusser, bilhassa Lacan okumasında, Freud'un evrensel varsayımları tersine çevirme hamlesinin derinliklerini görmüş ve üstelik Lacan'ın Freud'u kimi yönlerden aştığına kanaat getirmişti. Zira psikanaliz, Freud'da saf bir antropolojizm olarak türemişti. Freud, bilhassa Ödipal analiz ile totem-tabu teorisini mitolojik antropolojilerden referansla, yani örtük bir varsayımla, kurgulamıştı. Bu, elbette Freud'un yapmaya çalıştığı şeyin değerini düşüremezdi, ancak Althusser için Freud'un yöntemi ile teorisinin nedensel olarak işaretlediği sorunsal arasında temel bir ayrım bulunuyordu. Bu ayrım, insanı varsayımsal olarak ele alamayacağımıza ilişkin psikanalitik öğretinin antropolojiden bağımsızlaştırılama-

18 Louis Althusser, *Psikanaliz Üzerine Yazılar: Freud ve Lacan*, çev. İrvem Keskinoğlu, İstanbul, İthaki, 2008, s. 37-38.

19 Louis Althusser, *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler: "Althusser'in Mirası"*, çev. Turhan Ilgaz, Alaeddin Şenel ve Seda Çarmık, İstanbul, Epos, 2003, s. 60.

masından kaynaklanıyordu. Althusser, bu nedenle Lacan'a dönmüştü: Lacan, insan biliminin antropolojik esinli olamayacağını savlayan bir düşünceyle çıkmıştı ve Althusser, burada materyalist bir tını görmekteydi. Çünkü Althusser, insan bilimlerinin idealist yönlü olarak somut-gerçekliği bir yanılsamayla yer değiştirdiğini vurgulayarak, insanın biliminin kendi gerçekliği bağlamında ele alınması gerekliliğini ısrarla vurgulamıştı.[20] Bu, Spinozacı Althusser'in vurgusuydu: düşünceyi, somut-gerçekliğin ötesinde kurgulamak suretiyle gerçeği düşüncenin öznesine dışsallaştıran eğilime karşılık olarak Althusser, *gerçekliğe ilişkin bilgi*nin değil, *gerçeğin bilgisi*nin peşinden koşmaya çalışıyordu. Bu Althusserci çaba, teorik bir insan bilimine (insanın varsayımsal bilimi) karşılık olarak yaşayan özne olarak insanın sorunsallaştırılmasını hedeflemekteydi. Psikoloji ve ekonomiyle özü dışarıya bırakılan ve kendisine yabancılaştırılan insan, psikanalizle kendisine döndürülmeye çalışılmaktaydı. Çünkü psikanaliz, insanın her türlü toplumsal varoluşundan önceki halinin varlığına ve bu varlığın halen devam etmekte olduğunun ısrarı üzerine biçimlenmişti. Bundan çıkarılacak ders açık ve basittir: insan, toplumsal kimliğiyle özdeş kılınmaya çalışılsa da onda bu özdeşliğe direnen bir "içkinlik" mevcuttur ve bu mevcudiyet, kimliğin insan varoluşunu tamamen kapsamasını ve kuşatmasını engeller. Bundan dolayıdır ki, her ideolojik formasyonun özünde insanı kendiyle özdeş kılmasını sağlayacak bir insansılık bulunmaktadır ve bu, Althusser'e göre, özneleşmenin çekirdeğidir.[21] Özne[leşme], insansı varoluşun kökeninden toplumsal-politik eksen lehine uzaklaşmak ve kendi özünü bu eksen merkezinde olumsuzlamak anlamında ideolojinin eksiksiz yansımasını oluşturur. Çünkü ideoloji, salt politik alana ilişkin değil, hatta ondan öte insanın kendisiyle ilgili bir varoluş değişimidir; ideoloji, insanı özneye dönüştüren her sürece içkin bir yapılandırıcı olarak işler.

20 Pascale Gillot, *Althusser ve Psikanaliz*, çev. Nami Başer, İstanbul, Epos, 2009, s. 15.

21 Althusser, 2008, s. 42.

Althusser'in yapısalcı bir filozof olmasının önemli bir göstergesi ve belki de nedenlerinden bir tanesi, onun psikanalizle, fakat özünde Lacancı psikanalizle kurduğu bağlantıdır. Althusser, Lacancı psikanalizi, bir taraftan Freud'un düşüncelerinin tamamlayıcısı olarak görmüş, fakat öbür taraftan Lacan'ın psikanalizi bir toplum felsefesine dönüştürdüğünü söylemiştir. Ancak buradaki asıl etmen, Althusser'e göre Politzer'in etkisiydi ve Lacan, Politzer'in öne sürdüğü kimi kavramlara psikanalitik bir temel sağlamıştı. Politzer'den etkilenen Althusser için, özne tartışmasının asli bağlamı, özneler-arasılık diyebileceğimiz bir ilişkisellikte saklıdır ve burada özne[lik], yapısal olarak belirlenen bir alt küme olarak belirir. Politzer'in *intersubjectivite* olarak adlandırdığı kavramsal düzeyde özne, ancak *-le birlikte* vuku bulabilecek bir şeydir.[22] Varoluş, bu nedenle, Descartesçı bir Cogito anlayışına dayanamaz, zira bilinç kendinde bağımsız bir varoluş olarak var-olamaz. Bilinç tepkiseldir; özünde refleks ve yansıtma bulunmaktadır. Bilincin karşılıklılığından türeyen şey ise bilinçdışının kendisidir; karşılaşmaların kaydedildiği düzlem olarak bilinçdışı, bilinci yapısal olarak belirleyen epifenomen olarak var olmaktadır. İşte Althusser'e göre Lacan bu felsefeyi psikanalize yerleştirmeyi başaran kişi olarak tarihe geçmiştir. Çünkü Lacan, öznel varoluşu, çevresel etmenlerden bağımsızlaştırmayı önermeyen bir psikanalist olarak, öznenin varoluşunda bütünüyle Ö[ö]teki adını verdiği bir yansıtıcı yüzey görmektedir.[23] Öteki'nin Lacan'daki fonksiyonu, özneden ayrı ve özerk bir dışsal varoluş olmasında değil, bütünüyle özne tarafından farz edilen bir varoluş sekansı olmasında yatar. Başka bir deyişle, Öteki, çoğunlukla fantazmatik bir varoluş olarak, öznenin isteklerinin, arzularının, öfkelerinin, vb. gibi şeylerin sağaltım topografyasıdır. Lacan'ın keşfettiği şey ise, öznenin bilinçdışına atarak kendi bilincini keşfetmesine olanak sağlayan bu *içkin-dışsal* figür olarak Öteki'dir. İçkin-dışsallık,

22 Taner Timur, *Marksizm, İnsan ve Toplum*, İstanbul, Yordam, 2011, s. 150.

23 Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı, Seminer 11. Kitap*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul, Metis, 2013, s. 218-226.

burada, Spinozacı bir anlatımı yansıtmaktadır, şöyle ki; Spinoza için aşkınlık, aslında, özün kendine yabancılaşması anlamında bir dışa-atımdır, başka bir deyişle, aşkınlık, kişinin özünde yer alan kimi varoluşsal özelliklerin dışa yansıtılarak kişiden koparılması, daha doğru bir ifadeyle kişiye aşkınlaştırılmasıdır. Aşkınlığın anlamı, kendinde içerdiği mutlak aşkınlıkta değil, özde ait olduğu şeyden, yani içkinlik alanından koparılmasından ileri gelir. Althusser'in Spinoza'dan mülhem Lacan okumasında, onu ideoloji kuramına taşıyan ince çizgiler vardır. Çünkü Althusser için varoluş, insanın eyleminden önce düşüncesinde keşfedilmesi gereken bir alandır ve burada dünyanın ve kendiliğin karşılıklı biçimde kavranışı yatar. Althusser'in burada yöneldiği yorumlamada insan, kendi ile dünya arasına çizgiyi reel olarak çekemeyen bir varoluş olarak belirir — dünya, özneye, hakiki haliyle görünmez, çünkü özne bu gerçekliği "siler." Buna göre insan, dünya ile somut bir kavranış geliştiremediği ölçüde bu ilişkiyi başka bir yerden kurmak zorunda kalır, ki orası da imgelem alanıdır. İmge, varoluşun içkinlik düzlemiyle somut bağ kuramadığı yerde ortaya çıkar. İnsanın imge üretmeye olan yatkınlığı (Spinoza), imge sayesinde gerçekliği eksilterek kavramasına imkân sağlar, ki bu da, imge üretiminin aynı anda hem psikanalizin (Lacan), hem de ideolojinin (Althusser) konusu olmasının nedenidir.

Yine de Spinozacı anlamıyla imgesel yatkınlık ile Althusser'in imge kavramına yüklediği "ideolojik" rol arasındaki ilişki doğrudan bir bağlantı halinde çözümlenemez. Nitekim Spinoza için imge üretimi, her şeyden önce, reel olanın duygulanım dünyasıyla iç içe geçtiği anlarda, başka bir deyişle dünyanın en yalın haliyle kavranır olduğu anlarda mümkün olan bir şeydir. Buradaki imgesellik, dünyayı zihinde yankılamak, başka bir deyişle dünyayı zihinde kavramak anlamında bir içkin var-oluş düzlemine aktarımdır. Ve elbette Spinoza'nın tarif ettiği şekliyle, imge üretimi yoluyla dolaysız olanın bilinci anlamında dünyanın zihinde kavranması gerçek özgürlük olarak anlaşılmaktadır. Çünkü dünyanın dolaysız kavranışı, zihnin dünyayı araçsız kavrama olanağına ulaştığını

göstermektedir. Fakat Althusser için imge üretimi Spinozacı bir iyimserlikle malul değildir. Zira Althusser, Lacan etkisinden dolayı, imgeselin varlığını, gerçeği görünür kılmaktan alıkoyan bir perde olarak tarifler. Bunun politik sekansı olarak ideoloji, iktidar ilişkilerini gizleyerek verili (somut) tahakküm ilişkilerini olduğundan başka gösteren bir kapatıcı olarak çalışır. Althusser'in Lacan'dan miras aldığı *Simgesel Kanun* kavramı,[24] öznenin imge üretiminde dolaysız olana geçişinin nasıl toplumsal olan tarafından bastırıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Simgesel Kanun, imge üretiminin kültürel olana doğru aktarılması anlamında ideolojik bir hamledir, çünkü imge üretimiyle gerçekleşecek olan Spinozacı "aracısız-düşünme" imkânı bu şekilde ortadan kalkar. Başka bir deyişle, Simgesel, imgesel evrede gerçekleşen kendilik kavrayışına aşkın bir anlam ve içerik yüklemek suretiyle, kendiliğe bütünüyle toplumsal bir anlam katarak çalışır, böylece Simgesel'de dahil olan toplumsal içerik, kendilik kavrayışının doğrudan bir uzantısına dönüşür. Öznenin Simgesel evrede ortaya çıkışının nedeni budur: kendilik kavrayışını yansıtıcı evreden (Ayna) yakalayan kişi, Simgesel aracılığıyla aşkın bir varoluş kipine sahip olarak özneye dönüşür.[25] Başka bir deyişle, imgesel (Ayna) evresinde kendiliğin yansıtıcı yüzey aracılığı ile diyalektik kavranışı, öznenin kavradığı kendiliğin kendisine aşkınlaşmasıyla sonuçlanır. Ancak bu aşkınlaşma, Simgesel'in içinde-konumlanmayla açıklığa kavuşmaktadır. Simgesel, imgesel evrede kavranan kendiliğe aşkın bir kimliklendirme yüklemek suretiyle somut kendilik ile aşkınlaşmış kendiliği birbirine mesafelendirir. Böylece kendiliğin dolaylı bir kavranabilirliğe indirgenmesi süreci tamamlanmış olur. Dolaylı kavrayış, kendiliğin daima kendiliğin ötesinde bulunan bir aşkınlığa referansla çağrılması ve hatta öz-kavranması süreçlerini üretir ve yönetir. Althusser'in ideolojiye yüklediği "çağırma" işlevindeki saklı ayrıntı budur: *otoritenin seslendiği daima sen'sin.*

24 Althusser, 2008, s. 47.

25 Jacques Lacan, "'Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi", der. Slavoj Zizek, çev. Nilüfer Kuyaş, *İdeolojiyi Haritalamak* içinde. Ankara, Dipnot, s. 149.

Kaynakça

Althusser, Louis. *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler: "Althusser'in Mirası"*, çev. Turhan Ilgaz, Alaeddin Şenel ve Seda Çarmık, İstanbul, Epos, 2003.

Althusser, Louis. *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki, 2005.

Althusser, Louis. "Kapital'den Marx'ın Felsefesine", *Kapital'i Okumak* içinde. çev. Işık Ergüden, İstanbul, Nora, 2017.

Althusser, Louis. "Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza", der. Eylem Canaslan ve Cemal Bali Akal, *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler* içinde. Ankara, Dost, 2013, ss. 173-191.

Althusser, Louis. *Özeleştiri Öğeleri*, çev. Murat Belge, İstanbul, Belge, 1991.

Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2010.

Althusser, Louis. *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki, 2012.

Althusser, Louis. *Psikanaliz Üzerine Yazılar: Freud ve Lacan*, çev. İrvem Keskinoğlu, İstanbul, İthaki, 2008.

Gillot, Pascale. *Althusser ve Psikanaliz*, çev. Nami Başer, İstanbul, Epos, 2009.

Lacan, Jacques. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı, Seminer 11. Kitap*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul, Metis, 2013.

Lacan, Jacques. "'Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi", çev. Nilüfer Kuyaş, der Slavoj Zizek, *İdeolojiyi Haritalamak* içinde, Ankara, Dipnot, 2013, ss. 143-153.

Rehmann, Jan. *İdeoloji Kuramları: Yabancılaşma ve Boyun Eğme Güçleri*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, Yordam, 2015.

Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Ankara, Dost, 2010.

Tatian, Diego. "Spinoza Marx'la. Bir Karşılaşmanın Protokolleri", der. Eylem Canaslan ve Cemal Bali Akal, *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler* içinde. Ankara, Dost, 2013, ss. 155-173.

Thomas, Peter D. *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden, Brill, 2009.

Timur, Taner. *Marksizm, İnsan ve Toplum*, İstanbul, Yordam, 2011.

Bilimsellik ve İdeolojinin Direnci

Mehmet Şahinler

> Hiç kuşkusuz, politik bir praksis (sınıf mücadelesi olarak felsefe) olarak üretici yapılarda uygulanmışsa, böylesine yakıcı açıklık, gizemsizleştirme, bütün kapitalist düzeni infilak ettirir. Althussercilerin niçin beklediklerini anlamıyorum. Niçin Dagenham ya da Longbridge'e hücum edip denemiyorlar?[1]

E.P. Thompson'ın, Althusser'in kuramını ve genel olarak sosyal 'bilimler' alanında Althusser'in öncüsü ve savunucusu olduğu fikirleri alaya alarak eleştiren satırlarını ciddiye almalıyız. Gerçekten de neden Althusser'in fabrika fabrika gezerek ya da Mayıs 68 öğrenci hareketlerine katılarak bilimini yaymadığını sormalıyız. Bununla beraber, hem Althusser'in teorik pratiği çerçevesinde hem de genel olarak sosyal 'bilimler' içerisinde bilimselliğin verilebilen, yayılabilen, insanlara götürülebilen bir şey olup olmadığını ve dolayısıyla da teorik-pratik ile sosyal ve siyasal pratikler arasındaki ilişkiyi sorgulamalıyız.

Althusser'in sıklıkla 'teorici' tutumu nedeniyle eleştirilen düşüncesini ve bu düşüncenin sosyal ve siyasal pratik içerisinde uygulamaya konulmasının olanaklarını tartışmaya başlamadan önce, teorisinin temelinde yer alan ayrımı, ideoloji ile bilim ayrımını ele almak, Althusser'in de sıklıkla yaptığı gibi dolambaçlı yoldan gitmek, soracağımız soruları cevaplamak açısından yararlı olacak.

---

1 E.P. Thompson, *Teorinin Sefaleti*, çev. A. Fethi Yıldırım, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1994, s. 235.

İdeoloji

Althusser, daha önceki eserlerinde hissettirdiği ve kurmaya başladığı ideoloji teorisinin en detaylı analizini 1969 yılında kaleme aldığı "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" adlı makalesinde gerçekleştirir. Sanıyorum bu makalede belirginleşen ideoloji teorisinin ve dolayısıyla Althusser'in ideoloji teorisyenleri arasındaki yerinin oldukça özel olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Althusser'in de belirttiği gibi, ideoloji kavramı ilk olarak Cabanis, Destutt de Tracy ve arkadaşları tarafından icat edildiğinde bir çeşit "fikirler teorisi" olarak düşünülmüş, sonradan Marx'ın erken dönem eserlerinde farklı bir anlamla, bireylerin veya toplumsal grupların zihinlerinde egemenlik kuran fikirler ve temsiller sistemi olarak yorumlanmıştır.[2] Althusser burada da, her zaman olduğu gibi Marx'ın eserlerini dönemlerine göre ayırmayı ve 1845 (*Alman İdeolojisi*) öncesi eserleri Marksist saymamayı önererek, bu türden bir ideoloji teorisini reddeder. Ancak bu reddediş, yalnızca Marx'ın erken dönem eserlerindeki ideoloji anlayışının reddedilişi değildir. Althusser bu teoriyi reddederek, ideoloji kavramını, çoğunlukla kullanıldığı anlamda bir *temsil* ilişkisini işaret eden bir kavram olmaktan çıkartır.

Bu noktada Althusser'in ideoloji kuramları içerisindeki yerini tam anlamıyla kavrayabilmek için öncelikle neyi reddettiğini anlamak gerekir. İdeolojiyi bir temsil ilişkisi olarak kavramsallaştırmak ne anlama gelmektedir?

Bu anlayış, Althusser'in sapmalar olarak değerlendirdiği birkaç farklı anlayışa paraleldir. Bunlardan biri olarak *ekonomist* (diğerleri arasında tarihselci ve pozitivist sapmalar düşünülebilir)[3]

2 Louis Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları", *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* içinde, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014a, s. 64.

3 Tarihselci sapma, Althusser'e göre Marksizmin hem bir bilim hem de bu bilimin felsefesi olduğunun anlaşılamamasından, dolayısıyla Marksizmin içinde diyalektik maddeciliğin tarihsel maddeciliğe indirgenmesinden kaynaklanır. Pozitivist sapmayı ise bu makalenin devamında, Althusser'in bilimsellik anlayışını tartışırken ele almak daha isabetli olacaktır.

sapmadan bahsetmek Althusser'in tutumunu açıklamak açısından iyi bir örnek teşkil edecektir. Althusser, ekonominin *son kertede* belirleyici olduğunu ısrarla vurgulamakla beraber, 'üstbelirlenim' kavramını analizine katarak bahsi geçen ekonomist sapmaya, başka deyişle ekonomizme, ekonomik belirlenimciliğe karşı çıkar.[4]

Yine dolambaçlı bir yol. Althusser'e göre toplumlar çeşitli kertelerin (ekonomik, politik, ideolojik) birbirleriyle görece bağımsız ilişkilerinden oluşan yapılardır. Ancak bu görece bağımsızlık bir bütünlük oluşmadığı anlamına gelmez, tersine, o tam da bu kertelerin *karmaşık-yapılanmış* bir bütünlük oluşturmalarının koşuludur. Ancak söz konusu bütünlük Hegel'in ortak kökensel öze bağlı bütünlük anlayışından farklıdır. Bu karmaşık-yapılanmış birlik anlayışı, Althusser'in, Marx ile Hegel'in bütünlük anlayışları arasına çizdiği ayrımdır.

Althusser'in özellikle 1965 yılı eserlerinin (*Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*) merkezinde yer alan Hegel-Marx ayrımı, Marx'ın Hegelci diyalektiği ayakları üzerine diktiği fikrinin tümden reddi ve Marx'ın düşüncesinin Hegel'den bir kopuş olduğu anlayışı bu noktada da etkisini göstermektedir. Althusser, Hegel'in, basit bir birlikteliğin yabancılaşmış gelişimi olarak yorumladığı ve tarihsel olarak bir öze bağladığı bütünsellik anlayışının karşısına, Marx'ın, birbirlerinin varlık koşulları olan ve yapının, egemenlik içindeki yapının varlık koşulu olan çelişkilerin, biri diğerini belirlemeden (en azından tümüyle belirlemeden) birliği olarak bütünsellik anlayışını koyar.[5] Tam da bu yapıyı açıklamak adına, farklı bir 'bilim'den ödünç aldığı "üstbelirlenim" kavramını, yani yapılanmış bir karmaşıklığın somut varyasyonlarını ve değişimlerini anlamamızı sağlayan ve bunu mekanikçiliğe düşmeden

4 Özellikle bkz. Louis Althusser, "Çelişki ve Üstbelirlenim", *Marx İçin* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002a.

5 Louis Althusser, "Materyalist Diyalektik Üzerine: Kökenlerin Eşitsizliği Hakkında", *Marx İçin* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002b, s. 248-9.

yapmamızı sağlayan kavramı ortaya koyar.[6] Bu kavramın ortaya koyulmasından itibaren, ekonominin tüm toplumsal yapının belirleyici özü olduğu düşüncesini sürdürmek artık mümkün değildir. Böylesi bir düşünce Hegelci diyalektiğe yaklaştığı ölçüde[7] Marx'tan ve bilim olarak Marksizmden uzaklaşacaktır.

Öyleyse artık ekonomizm ile ideolojinin temsil yapısı arasındaki ilişkiyi sorgulamanın vakti gelmiştir. İdeolojiyi bir temsil yapısı olarak kavramsallaştırmak, ideolojiyi ekonomik yapıdaki gerçeklerin, insanların zihnindeki yanlış *temsili* olarak anlamaktır. Bu anlayışa göre, ideolojiden etkilenen özneler, üretim ilişkilerini zihinlerinde yanlış biçimlerde temsil ederler ve böylelikle üretim ilişkilerindeki çelişkileri görmezler. Ancak yine de ideoloji yalnızca üretim ilişkileri ile üretim güçleri arasındaki çelişkinin (yani güncel örnekte kapitalist üretim tarzının başat çelişkisinin) sonucudur ve üretim tarzı değiştiğinde değişecektir. Dolayısıyla ideoloji alanında sınıf savaşı vermenin anlamı yoktur, nitekim üretim ilişkilerini değiştirmek, ideolojinin ortadan kalkmasına yetecektir. Bu anlayışa göre ideolojinin 'görece bağımsız' bir varlığı yoktur, ideoloji tümüyle ekonomik yapıya bağlıdır.

Marx'ın *Alman İdeolojisi* ve *1844 Elyazmaları* içinde oluşturduğu ve Althusser'in Marksist olmadığını öne sürdüğü ideoloji teorisi de bu türdendir. Bu metinlerde ideoloji, kendi dışında bir şey tarafından tümden belirlenen bir kabuktan farksızdır. Bu kabuk, bir illüzyondur yalnızca, bir rüyadır, hiçlikten fazlası değildir. Elbette böylesi bir anlayışın yukarıda değindiğimiz gibi,

6 *A.g.e.*, s. 255.

7 Elbette Hegel'in ekonomiyi toplumsal bütünlüğün özü olarak ortaya koyduğu anlamına gelmez bu. Ancak ekonomik belirlenimciliğin ortaya koyduğu model, Hegelci diyalektiğe Marksist diyalektiğe olduğundan çok daha yakındır. Aslında Althusser'in öne sürdüğü anlamda Marksizmin ekonomizm sapmasına maruz kalmasının sebebi tam da Hegelci diyalektiğe bu yakınlıktır. Bu yakınlık, Marksist diyalektiği yalnızca Hegelci diyalektiğin bir tersine çevrilmesi olarak okumaktan kaynaklanır. Hegel'in toplum anlayışını oluşturan anlayış iki kutup (sivil toplum/maddi – Devlet/manevi) varsayar ve bunlardan ikincisinin temel olduğunu öne sürer. Bunun doğrudan tersine çevrilmesi ise Marksizmin aynı basit yapıyı sürdürerek 'ekonomizm' sapmasına düşmesine neden olur. Bkz. Althusser, 2002a, s. 132-3.

yalnızca felsefi veya bilimsel değil, aynı zamanda politik sonuçları da vardır. Bu anlayış söz konusu olduğunda ideoloji sınıf savaşı için önemli bir cephe olamaz, önemli olan üretim tarzını değiştirmek, üretim ilişkileri ve üretim güçleri arasındaki temel çelişkiyi ortadan kaldırmaktır. Marx, *Alman İdeolojisi* metninde tam da ideolojinin bu özelliğini vurgulamak adına, Althusser'in alıp farklı bir anlamda kullandığı "ideolojinin tarihi yoktur" ifadesini ortaya koyar; çünkü *Alman İdeolojisi* eserini üreten Marx'a göre ideoloji yalnızca maddi dünyanın bir kalıntısıdır, tarihi kendisinin dışında, maddi dünyadadır.[8]

Althusser ise bu sözle ("ideolojinin tarihi yoktur") *Alman İdeolojisi*'nin tarihselci ve pozitivist tavrından radikal olarak farklılaşan bir anlam kurmayı hedefler. Marx'ın kullanımında negatif olarak değerlendirilen tarihsizlik, Althusser'in kullanımında pozitif bir anlam ifade eder. Althusser'e göre ideolojinin tarihinin olmamasının sebebi onun kendisi dışında bir şeyin kalıntısı olması değil, Freud'un 'bilinçdışı' kavramı gibi tarih üstü olmasıdır.[9]

Bu noktada herhangi bir karışıklığa olanak tanımamak için akılda tutulması gereken Althusser'in ideoloji ile ideolojiler arasında yaptığı ayrımdır. Althusser ideolojiler yerine ideoloji kavramını kullanırken, genel olarak ideolojinin teorisini ortaya koymak istemektedir ve bu bağlamda ideolojinin tarihinin olmayışı hiçbir şekilde ideolojilerin tarihsizliği anlamına gelmez.[10]

Öyleyse Althusser'in sözünü ettiği "genel olarak ideoloji" nedir ve bir temsil ilişkisini işaret eden ideoloji kavramından farkı nedir? Althusser'in ideoloji teorisine getirdiği yenilik, ideolojiyi yalnızca temsil ilişkisi olmaktan çıkartarak, ideolojinin *yaşanan* bir ilişki olduğunu vurgulamasıdır. Bu manada ideoloji, yalnızca üretim ilişkilerinin, öznelerin zihinlerinde yanlış biçimde temsil edilmesi (yani basitçe 'yanlış bilinç') değildir. Bireylerin, varoluş koşullarıyla, üretim ilişkileriyle yani içinde yaşadıkları gerçek

8 Louis Althusser, 2014a, s. 66.
9 *A.g.e.*, s. 67.
10 *A.g.e.*, s. 65.

ilişkilerle kurdukları hayali ilişkidir. Ancak bu hayali ilişki yalnızca zihinsel düzlemde yaşanmaz. Althusser'in teorisinin tam merkezinde yer alan vurgu budur. Bu ilişki çeşitli "ideolojik aygıtlar"ın maddi varoluşları içerisine işlenmiş 'ritüeller' tarafından yönetilen 'pratikler'de sürekli olarak üretilir. Dolayısıyla ideoloji maddi bir varlığa sahiptir, yalnızca zihinsel düzlemdeki yanlış bir temsil değildir.[11]

İdeolojinin *yaşanan* bir ilişki olduğunun bu şekilde vurgulanmasının önemli sonuçları olduğunu görmek güç değil. Pratik yaşamın tümünün bu şekilde ideoloji içerisine yerleştirilmesinin ertesinde, artık sınıf mücadelesi için doğrudan pratiği temel almak mümkün değildir, çünkü bu bağlamda artık ideoloji içinde ve tarafından olmayan pratik yoktur.[12] Buna ek olarak, Althusser'in sıklıkla eleştirilmesine sebep olacak şekilde, bu anlayış bireylerin özgünlük olanağını yok sayar. Tüm pratiği kapsayan bir ideolojinin ve ideolojiyi yaşayan öznelerin ortaya konması, ideolojiden pratik içerisinde, bireysel çıkışların olasılığını sıfırlar.[13] Artık ideolojiden çıkışın tek olasılığı, her türlü kendiliğindenliği yadsıyacak biçimde, 'teoriciler' önderliğinde partinin verdiği Marksist-Leninist bilimsel eğitimdir.[14]

---

11 *A.g.e.*, s. 68-77.

12 *A.g.e.*, s. 77.

13 Althusser'in teorisine oldukça eleştirel şekilde yaklaşsa da burada Rancière'in özetleyici açıklaması kıymetli olabilir: "Kabaca, teorinin otonomisini temellendiren tez şudur: *yanlış fikirler toplumsal pratiklerden kaynaklanır.* Bilim, tersine, pratiğin illüzyonlarının dışında bir noktada kurulmalıdır." Jacques Rancière, *Althusser's Lesson*, çev. Emilliano Battista, Londra, Continuum, 2011, s. 47.

14 Bu nokta Althusser'in 'teorici' düşüncesini ve Althusser'e yönelik çoğu eleştiriyi içeriyor. Örneğin bkz. Louis Althusser, "Önsöz: Bugün", *Marx İçin* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002c, s. 31: "Bir yandan, kendi başına bırakılmış işçi hareketinin "kendiliğinden" ideolojisi yalnızca ütopik sosyalizmi, sendikalizmi, anarşizmi ve anarko-sendikalizmi yaratabilir; diğer yandan, öncesi olmayan bir felsefe ile bilimin oluşumu ve gelişimi için devasa bir teorik çalışma gerektiren Marksist sosyalizm, yalnızca, tarihsel, bilimsel ve felsefi formasyonları derin insanların, çok büyük değerde entelektüellerin işi olabilir."

Althusser'in ideoloji ile bilim arasında işaret ettiği ayrımı tartışmaya geçmeden önce bir temsil ilişkisi olarak ideoloji ile özneler tarafından *yaşanan* ilişki olarak ideoloji arasındaki temel farkı vurgulamak önemli. Bunun için yeniden dolambaçlı bir yoldan giderek, Althusser'in ideolojinin "devletin ideolojik aygıtları" içerisinde yaşandığını söylerken ne kastettiğini ve bunun hangi düşünceden ayrıldığını göstermek gerekiyor.

Althusser, "devletin ideolojik aygıtları"ndan bahsederken bu aygıtların "devletin baskı aygıtları"ndan farklı olduğunu vurgulamaya özen gösterir. "Devletin baskı aygıtları" (hükümet, yürütme, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vb.) şiddet yoluyla çalışan, daha doğrusu birincil olarak baskıyı (fiziksel baskı dahil), ikincil olarak ideolojiyi içeren (çünkü saf baskı aygıtları yoktur!) aygıtlardır.[15] "Devletin İdeolojik Aygıtları" ise (dini kurumlar, eğitim kurumları, aile kurumları, hukuki, kültürel, iletişime dayalı kurumlar) arkalarında baskı aygıtlarının tehdidi olsa da birincil olarak ideolojiyle işleyen aygıtlardır. Bu aygıtlar farklı alanlarda olsalar da esas olarak ideolojiyle işledikleri için, yani egemen sınıfın ideolojisiyle işledikleri için birlik halindelerdir.[16] Bu noktada ele almakta olduğumuz konu açısından bizi ilgilendiren ise DİA'ların işlevidir. Althusser'in söylediği gibi,

> DİA'ların öyle bir özelliği vardır ki bu aygıtlar, üstyapıya ait oldukları için, devletin baskı aygıtının koruması ve yardımı sayesinde üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini sağlarlar.[17]

İşte aramakta olduğumuz anahtar tam da burada. Hatırlanacağı gibi, Althusser'in reddettiği ideoloji anlayışında, ideoloji tümüyle altyapı tarafından belirlendiği ve altyapının sadece bir kalıntısı olduğu için sınıf mücadelesinde tümüyle önemsiz bir rolü vardı. Oysa Althusser'in ideoloji teorisinde ideoloji DİA'ların

15 Louis Althusser, 2014a, s. 55-6.

16 *A.g.e.*, s. 53.

17 Althusser, "İdeoloji Üzerine: İdeolojilerin Tarihi Yoktur", *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* içinde, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014b, s. 140.

içerisinde üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini sağladığı ve bu yeniden-üretim, üretimin etmeni olan öznelerin vicdanlarında, bilinçlerinde sağlandığı için üretim ilişkilerinin işleyişi *içinde*dir.[18] Dolayısıyla Althusser'in teorisinde ideoloji üretim tarzının önemsiz bir kalıntısı değil, tersine, onun yeniden-üretiminin sağlandığı ve böylece DİA'lar aracılığıyla üstyapı ile altyapı arasındaki iç içe geçmenin yaşandığı alandır.[19] Bu bağlamda, artık ideoloji altyapının önemsiz bir sonucu değil, altyapının sürekliliği üzerinde büyük etkisi olan, dolayısıyla sınıf savaşının önemli bir parçası haline gelebilecek bir alandır.

Eğer ideolojiden sınıf mücadelesi açısından önemli bir alan olarak söz edersek, ideolojinin Althusser tarafından nasıl kuramsallaştırıldığının yanı sıra, ideolojinin somut işleyişine dair açıklamayı da hesaba katmamız gerekiyor. Althusser, öncelikle her ideolojinin ancak "özne" yoluyla ve "özneler için var olabileceğini söyler. Burjuva ideolojisinin yükselişiyle bu isme sahip olan "özne kategorisi" (başka isimlerle de işeyebilir, örneğin Platon'da ruh vb.) tüm ideolojinin kurucu kategorisidir.[20] Özne kategorisinin bu temel konumlanışı, ideolojinin somut bireyleri özneler olarak çağırmasıyla [interpellation], yani somut bireylerin kendi varoluşlarını ideoloji içerisinde *yaşamalarıyla* ilişkilidir. Bu manada özne olmanın koşulu doğrudan ideolojinin çağrısına kulak vermektir. Bireylerin özneler olarak çağırılması doğum öncesinden başlayarak yaşam boyu işlemektedir (saf bilimin kurtarıcı kıyılarına geçilmediği sürece), dolayısıyla Althusser'e göre her zaman-halihazırda özneler olarak özneler ideolojik *tanıma* ritüellerinin içerisinde yaşarlar. Bu *tanıma* ritüelleri ideolojinin içerisinde bireylerin somut, ayırt edilebilir ve özgün özneler olmasını garantilerler.[21] İdeolojinin *basit kısmı*, işte bu üç işlevin ilişkilenmesinden, yani *tanıma*, *garantileme* ve merkezde yer alan *özneleştirme*

18 *A.g.e.*, s. 140.

19 *A.g.e.*, s. 144. Ayrıca şunu unutmamalı ki Althusser için bu iç içe geçme hiçbir şekilde altyapının son kertede belirleyiciliğini yadsımaz.

20 Louis Althusser, 2014a, s. 77-8.

21 *A.g.e.*, s. 80.

işlevlerinin yerine getirilmesinden oluşur.[22] Bu noktada önemli olan *özneleştirme* işlevinin aynı zamanda bir *tabi kılma* işlevi olduğunun anlaşılmasıdır.[23]

Yukarıda bahsedilen bu işlevler (özneleşme/tabi olma, güvence ve tanıma) ideolojinin *çifte yansımalı* yapısının sonuçlarıdır. Çifte yansımalı yapı, Althusser'in Hıristiyanlık örneğinde Özne ile özneler arasında kurulu olan ilişkiyi göstererek anlattığı şekilde, var olmak için büyük "Ö" ile bir Özneye (yani bu örnekte Tanrı'ya, ama farklı örneklerde Adalet'e veya Sevgi'ye olabilir) muhtaç olmalarının bir sonucudur. Bireylerin *özneleşmeleri* bu Özneye kendilerini yansıtmalarının sonucudur ve bu yansıtma ilişkisinin sonucu olarak aynı zamanda bu Özneye *tabi kılınırlar*. Bunun sonucu olarak Özne ile özneler, kendi aralarında özneler ve kendi kendilerini tanıyan öznelerin *tanıma* ilişkisi[24] kurulmuş olur. Ve tüm bunlar sürdürüldüğünde her şeyin iyi, doğru ve yolunda olacağına dair, öznenin kendisini tanıdığı şekilde özgün ve somut bir özne olacağına dair mutlak *güvence* verilmiş olur.[25] Bütün bu düzenin sonucu olarak ise özneler, "kendi başlarına işler" hale gelirler.

Öznelerin "kendi başlarına işlemeleri" tartışmanın başındaki sorunsal açısından çok önemlidir. Eğer özneler kendi başlarına işliyorlarsa, bu şu anlama gelecektir, onlar herhangi bir baskı veya şiddet zoruyla değil, tam da ideolojinin etkisiyle *işlemekte* ve üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini sağlamaktalardır. Özneler için kendi özneleşmeleri ve tabi kılınmaları, tanıma ve güvence işleyişleri dış bir güç odağı tarafından onlara dayatılan bir şey değildir. Bu "işleyiş" öznelerin, kendi varoluş koşullarıyla kurdukları, yani içinde bulundukları gerçek ilişkilerle kurdukları hayali ilişkiyi, "ikinci dereceden" bir ilişkiyi *yaşamalarıdır*.

---

22 Althusser, 2014b, s. 138.

23 Bu iki işlevin Fransızcada aynı kelimeyle ("assujetissement") ifade edildiğine dikkat çekmek isterim.

24 Tanıma konusunda önemli olan, bu tanımanın yalnızca ideolojik bir tanıma olduğunu, dolayısıyla bu tanımanın sonucunun ideolojinin karşıtı olan bilimin ürettiği "bilgi" ile aynı şey olmadığını unutmamaktır.

25 Louis Althusser, 2014a, s. 88.

Althusser'in ideoloji kuramını dayandırdığı bu analiz, çıkışsız bir yeniden-üretim döngüsü oluşturuyor gibi gözükebilir. Ancak yukarıda da değinildiği gibi, ideolojinin, tanıma, güvence ve özneleştirme/tabi kılma yapısındaki bu işleyişi yalnızca *basit* olan kısımdır. Halbuki bu basit kısım kuramın tümünü başlı başına oluşturmaz, bir de *karmaşık* kısımdan bahsetmek gereklidir. Karmaşık kısmın temelinde, her öznenin devlet ideolojisinin birliği altında bütünleşmiş olsa da, görece bağımsız birçok ideolojiye tabi olduğu anlayışı yatar. Bu nedenle 'çatışmalar' doğabilir ve her özne bilinçli veya bilinçsiz seçimler yapar.[26] Bu karmaşık işleyiş, hiçbir zaman kati ve tam özneleşmenin/tabi kılınmanın mümkün olamayacağı anlamına gelir. Buna ek olarak, tanıma ilişkisinin sonsuz bir döngüye dönüşmesinin önündeki engel ve tanımanın ideolojik yapısının bilimsel bilgiye dönüşmesinin olanaklılığı da burada yatar.

İdeolojinin somut işleyişinin karmaşık kısmı bu noktada bir açıklık oluşturmuş gibi gözüküyor. Artık, DİA'ları ve hatta tümüyle devleti ele geçiren bir iktidarın kolaylıkla ve hiçbir direnişe izin vermeyecek şekilde öznelerin tümden tabi kılınmasını sağlayamayacağını görüyoruz. Bu açıklık aynı zamanda Marksist bilimin özneler üzerinde etkili olabileceği alanın varoluş koşulu olarak çıkıyor karşımıza. Öyleyse E.P. Thompson'ın bu metnin başında alıntılanan sorusu güçlenerek tekrar karşımıza çıkmıyor mu? Neden Althusser ve diğer tüm 'teorik pratikçiler' fabrikalara hücum edip bilimlerini proletaryaya ulaştırmıyor? Bu soruya cevap vermeden önce dolambaçlı yolu sonuna kadar götürmek ve Althusser için bilimselliğin ne anlama geldiğini kısaca da olsa ortaya koymak gerekli gözüküyor.

26 Althusser, 2014b, s. 138. Bu yapının söz konusu edilebilmesinin bir diğer nedeni ise DİA'ların toplumsal değişimlere belirli bir ölçüde direnç gösterebilecek olmalarıdır. Dolayısıyla yeni bir sınıfın iktidarı ele geçirmesi durumunda bile bazı DİA'larda önceden iktidarda olan sınıfın ideolojisinin kalıntıları bulunabilir. Bu konuda daha detaylı bir tartışma için bkz. Louis Althusser, 2002a, s. 140-2 arasındaki "kalıntılar" tartışması.

Bilimsellik

Althusser'in düşüncesini baştan başa kateden bilimsellik anlayışı, hem onun en ısrarlı olduğu nokta hem de ona yönelik eleştirilerin odağıdır.[27] Dolayısıyla hem Althusser'in teorisini hem de bu teoriye yönelik eleştirileri anlamak için bu bilimsellik anlayışının kavranması önemlidir.

Althusser'in bilimsellik anlayışını araştırmak adına belki de en iyi başlangıç onun Marx'ın düşüncesine atfettiği bilimselliği ve bu vesileyle Marx'ın dönemleri arasında yaptığı ayrımı göstermektir. Bu ayrım, Marx'ın eserleri arasında 4 farklı döneme işaret eder. Bu dönemler; (1) Marx'ın doktora tezini ve sonrasındaki *Kutsal Aile* ve *1844 Elyazmaları* eserlerini kapsayan erken dönem; (2) *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi*'ni kapsayan kopuş eserleri dönemi; (3) 1845-57 arasındaki eserleri, yani *Kapital*'in ilk taslaklarını, *Komünist Manifesto, Felsefenin Sefaleti* ve *Ücret, Fiyat ve Kâr* gibi eserleri kapsayan geçiş eserleri dönemi ve (4) 1857 sonrası eserlerden (*Kapital* başta olmak üzere) oluşan olgunluk döneminden oluşur.[28] Marx'ın dönemleri arasındaki bu ayrımın önemi, Marx'ın tüm metinlerinin doğrudan Marksist (yani bilimsel) sayılamayacağının, Marksist teoriyi oluşturan *kavramların* Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinde bulunduğunun vurgulanmasıdır.[29]

---

27 Örneğin Bourdieu'nün eleştirisi için bkz. Pierre Bourdieu ve Terry Eagleton, "Doxa and Common Life: An Interview" *Mapping Ideology* içinde, ed. Slavoj Zizek, Londra ve New York, Verso, 1994, s.167-8 : "Sanıyorum ideoloji kavramının temel kullanımlarından birisi bilimciler ve diğerleri arasında kuvvetli bir ayrım yapmaktır (...) Mesele hakiki bilgi – bilimi elinde bulunduran- ile yanlış bilinç arasındaki görünmez ayrımı görünür kılmaktır. Ben bunun oldukça aristokratik olduğunu düşünüyorum – gerçekten, 'ideoloji' kelimesini sevmememin sebeplerinden birisi de Althusser'in aristokratik düşüncesidir."

28 Althusser, "To My English Readers", *For Marx* içinde, çev. Ben Brewster, London, Penguin Press, 1969, s. 34-5. İngilizce baskıda yer alan bu bölüm Türkçe baskıda yok.

29 A.g.e, s. 38. Bu vurgu, Althusser'in bilimsellik anlayışı açısından önemli olduğu kadar Marksist düşüncenin farklı yorumları arasında bir ayrım yapmak açısından da önem taşır. Marx'ın erken dönem eserlerinin Marksist

Öyleyse şu soru çıkar karşımıza: Marx'ın 'içine doğduğu' dönemin ideolojik yapısından sıyrılarak bilimsel eserler üretebilmesi nasıl mümkün olmuştur? Ya da soruyu Marx özelinde sormak yerine genelleştirerek, herhangi bir ideolojik yapıdan bilimselliğe geçişi nasıl düşüneceğimizi sorabiliriz.

Althusser ideolojiden bilimselliğe geçişte ideolojik olan birikimin yeterli seviyeye geldiğinde bilimsel bilgiye dönüşeceği anlayışını tümden reddeder. Ona göre ideoloji ile bilim arasında bir süreklilik değil, bir *kopuş* mevcuttur. Bu kopuşu açıklamak adına Althusser, Gaston Bachelard'dan aldığı *epistemolojik kopuş* kavramını ortaya koyar. Bu kavramın işaret ettiği nokta, Hegelci diyalektik ile Marksist diyalektik arasındaki bir ayrımla açıklanabilir. Hegelci diyalektikte bir çeşit sürekliliği imleyen *aşma* [supersession] kavramının yerine, Althusser'in önerdiği kavram, süreksizlik vurgusu ile *kopuş* kavramıdır.[30] Ancak bu kavramın yalnızca farkını ortaya koymak yeterli olmayacaktır. Önemli olan bu kopuşun nasıl işlediğini, başka deyişle neden bir kopuş olduğunu anlamaktır.

Althusser bu noktada belirgin bir açıklama yapar. İdeolojiden bilime geçişteki bu kopuşu sağlayan, verilen cevaplarda yapılan bir değişiklik değil, doğrudan düşüncenin temelindeki *sorunsalın* değişmesidir.

Peki sorunsalın değişmesi ne demektir? Bunu anlamak için öncelikle bilime sorunsalın değişmesi değil, cevabın gelişmesi olarak bakan anlayışı ve Althusser'in bu tip bilimsel anlayışa getirdiği eleştiriyi hatırlamak gerekir.

Bu noktada, öncelikle pozitivist anlayışı irdelemek, Althusser'in pozitivizmden kati surette ayrılığını görmek açısından faydalı olacak. Pozitivizmin temelinde, gerçek-nesne ile bilgi

olmadığını öne sürmek, Marx'ın erken dönem eserlerinde ortaya koyduğu 'yabancılaşma' gibi kavramlara dayanan bütün bir Marksist anlayışı reddetmek demektir.

30 Bu noktanın detaylı bir açıklaması için bkz. "Genç Marx Üzerine (Teorik Sorunlar)", *Marx İçin* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002d, s. 99.

arasındaki özel bir ilişki yer alır. Bu anlayışa göre, gerçek-nesne, çekirdeğindeki öz ve onu kaplayan yanıltıcı kabuk olarak iki parçadan oluşur. Bilimin görevi ise bilgi aracılığıyla kabuğu kaldırarak altındaki öze yaklaşmak, gerçek-nesnenin gerçekliğini ortaya koymak, gerçek-nesneyi tüm gerçekliği ile tanımak olacaktır. Bu manada bilmek, gerçek nesnenin özünün soyutlamayla özneye geçmesi olacaktır. Soyutlama işlemiyle kabuk bir kenara atılacak ve değerli öz ortaya çıkartılacaktır. Bilgi, bu bağlamda, gerçek-nesnede ortaya çıkartılmayı bekleyen özün bilgisidir.[31] Böylece pozitivizm söz konusu olduğunda 'nesnenin özü' ile gerçek bilgisi birbirine eşitlenmiş olur. Böylesi bir anlayışın aynı soruya verilmiş cevapları geliştirerek, tam ve gerçek bilgiyle gerçek-nesnenin özüne doğru ilerleyen bir bilim varsaydığını görmek güç değil. Aynı şekilde, bu anlayışa bağlı kalındığında, ideolojinin basit bir tanıma hatası, gerçek-nesnenin tanınmasındaki başarısızlıktan kaynaklanan bir okuma hatası olacağını görmek de güç değil.

Althusser'in pozitivizm ile arasındaki kesin ayrım tam da bu noktada gerçekleşir. Çünkü onun Marksist bilimin en önemli ayrımlarından biri olarak ortaya koyduğu gerçek-nesne ile düşüncenin-nesnesi arasındaki ayrımdır.[32] Althusser bu ayrımı ortaya koyarak gerçek-nesne ile düşüncenin-nesnesi arasındaki her türden birebir ilişkiyi reddeder.[33] Bu şu anlama gelmektedir: Düşüncenin-nesnesinin *üretilmesi* gerekir, o doğrudan gerçek-nesneden çıkartılamaz. Bilgi de tümüyle düşünsel düzlemde yer aldığı için, onun da *üretilmesi* gerektiği açıktır. Althusser'in söylediği gibi,

---

31 Pozitivizm hakkındaki bu yorum için bkz. Louis Althusser, "'Kapital'den Marx'ın Felsefesine" *Kapital'i Okumak* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Nora Kitap, 2017, s. 43-51.

32 Althusser, bu ayrımı Marx'ın 1857 tarihli eseri *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı* içerisinde yaptığı ayrımdan yola çıkarak ortaya koyar. Özellikle bkz. *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, Nora Kitap, İstanbul, 2017 s. 291-2.

33 Elbette burada bahsedilen 'düşünce' bir bilinç idealizmi değildir. Bu düşünce bir 'düşünce aygıtı'nın tarihsel olarak kurulmuş, sosyal ve doğal gerçekliğe göre eklemlenmiş sistemidir. *A.g.e.*, s. 52-3.

> Bilgi hakkında oluşturduğumuz fikri elden geçirerek tamamen değiştirmek, dolaysız okuma ve görüye dair yansıtıcı miti terk etmek ve bilgiyi üretim olarak tasavvur etmek gerekir.[34]

Elbette bilginin bir *üretim* olduğunu söylemek bu üretim sürecinin nasıl işlediğinin açıklanmasını gerektiriyor. Althusser bu üretim sürecini nispeten basit bir şemayla açıklar. Bu şemaya göre, bilginin üretim sürecinde Genellik I, Genellik II aracılığıyla Genellik III haline gelir. Bu şemada Genellik I, ideolojik doğadaki kavramlardır ve bilim tam da bu kavramlar üzerine çalışarak bunları Genellik III'e, yani bilgiye çevirir. Genellik II ise dönemin bilimsel teorik yapısının oluşturduğu kavramların az ya da çok çelişkili birliklerinden, yani bu bilimsel sürecin üretim koşulları ve araçlarından oluşur.[35]

Bu şemada dikkat etmemiz gereken iki nokta vardır. Birincisi bu üretimin, dönüştürücü olduğu ölçüde bir *pratik* olduğudur. İkincisi ise bu *pratiğin* ancak dönemin tarihsel-toplumsal yapısı içerisinde mümkün olmasıdır.

İlk noktayı araştırmak, Althusser'in pratik anlayışının irdelenmesini gerektirir. Althusser'e göre pratik, ne dönüştürdüğü hammaddeyle ne de sonuç olarak ürettiği ürünle tanımlanır. Pratiği tanımlayan an dönüştürücü emek anıdır. Elbette her pratiğin farklı tanımları olacaktır.[36] Ancak bu noktada bizi ilgilendiren pratik, *teorik-pratik* olduğu için, bu pratik sürecin işleyişine odaklanacağız.

Althusser'e göre, teorik-pratik dönemin 'düşünce gücü'nü bir araya getirerek kavramalar ve yöntemle bilgi üretir. Başka deyişle, düşünce alanında bilgi üreten *teorik-pratik*, ham maddeleri (dönemin koşullarına bağlı sezgiler ve temsiller), düşünce/teori

34 Louis Althusser, 2017, s. 27.

35 Louis Althusser, 2002b, s. 225-6.

36 Geof Pfeifer, "On Althusser on Science, Ideology and the New, or why we should continue to read Reading Capital", *Crisis & Critique: Reading Capital 50 Years Later* içinde, Cilt II, Sayı II, ed. Agon Hamza ve Frank Rude, 2015, s. 134-5.

alanında, yani dönemin düşünce alanında, dönüştürücü emek ile bilgi halini alan kavramlara çevirir.[37] Bu noktada önemli olan şunu gözden kaçırmamaktır; bu işlem gerçek-nesne üzerinde değil, halihazırda düşünce düzleminde var olan nesne üzerinde çalışır. Bu manada hem bilim, hem de ideoloji birer teorik-pratik olarak gösterilebilir, ancak bir temel farkla: Bilim bir dönüştürme süreciyken, ideoloji bir tekrar sürecidir. Bu şu anlama gelir, ideolojide özneler içine doğdukları toplumsal-tarihsel kavramları ve sorunsalı tekrar ederlerken, bilimsel pratikte insanlar bilgi nesnesini ve sorunsalı sorgular ve dönüştürürler.[38]

İşte Althusser'e göre Marx'ın yaptığı da tam olarak budur. Marx, kendisinden önce gelen düşünürlerin asla gerçekleştirmedikleri bu işlemi, nesneyi ve sorunsalı sorgulama işlemini gerçekleştirir. Tam da bu sorgulama işlemi, Marx'ın düşüncesi aracılığıyla *sorunsalın* değiştirilmesini, yani bilimselliğe alan açan *epistemolojik kopuş*u mümkün kılan ve Marksist bilimi oluşturan değişimi olanaklı kılar.

Her ne kadar bu şekilde Marx'ın sorunsalını değiştirmesinin hangi mekanizmayla mümkün olduğunu açıklamış olsak da, süreci tam anlamıyla kavramak için son bir noktayı da aydınlatmamız gerekir. Marx'ın sorunsalını değiştirmesi, var olan toplumsal-tarihsel teorik yapıdan tümüyle ayrılarak farklı bir teorik yapı içerisinde düşünmesinin sonucu değildir. Gerçekleştirilen işlem, halihazırda var olan teorik yapı içerisinde, eski sorunsalı sürdürebilmek adına karanlıkta bırakılmış, görünmez kavramları aydınlığa çıkartacak yeni bir sorunun ve düşünümün ortaya koyulmasıdır. Althusser bu kavramların görünmezliğini şöyle açıklar:

> "Bunlar görünmezdir, çünkü görünürlük alanının dışına hakkıyla atılmış, bastırılmışlardır: ve bu nedenle, alandaki kaçamak varlıklarının *farkına* (çok özel semptomatik koşullarda meydana geldiklerinden) *varılmaz*, bu varlık kelimenin

37 Louis Althusser, 2017, s. 54
38 *A.g.e.*, s. 136-7.

> tam anlamıyla ortaya çıkarılamaz bir yokluk halini alır; çünkü alanın tüm işlevi onları görmemekten, onların görünmesini engellemekten ibarettir.[39]

İşte Marx'ın düşüncesi ve düşünümü aracılığıyla ortaya çıkan ve yeni bir sorunsalı mümkün kılan karanlıkta bırakılmış kavramların aydınlığa çıkarılmasıdır.

Buradaki önemli nokta, Althusser'in bilimin olanaklılığını tarihsel-toplumsal teorik yapının dışından gelecek bir keşfe değil, tam da bu yapının karanlıklarından çıkartılacak kavramlara bağlamış olmasıdır. Sözü tekrar Althusser'e bırakırsak,

> Bilim ancak tanımlı teorik yapının [structure] alanında ve ufkunda sorun ortaya koyabilir, bu kuruluş da [constitue] onun sorunsalıdır ve bilimin belirli bir anında her *sorunun ortaya konulma biçimlerinin* mutlak ve tanımlı imkânının koşulunu, dolayısıyla mutlak belirlenimini oluşturur.[40]

Bu şekilde anlaşıldığında, yani bilim, zorunlu olarak tarihsel-toplumsal bir teorik yapının ufku içerisine yerleştirildiğinde artık bilimin mutlak, kesin, değişmez doğrular ortaya koyabileceğini, gerçek-nesnenin özüyle tümüyle eşleşen bilgiler üreteceğini düşünmenin imkânı kalmaz. Bunun yerine bilimin yaptığı, ideolojik tekrarda süregelen anlayışlar (Genellik I) yerine, dönenim bilimsel teorik-pratik üretim koşulları ve araçlarını (Genellik II) kullanarak bilgi (Genellik III) üretmektir. Bu ise bilimin rolünü tümden değiştirir, bilim artık tek bir seferde gerçek-nesnenin, gerçek-dünyanın gerçekliğini ortaya koyarak insanlığı tümüyle aydınlatacak bir pratik olarak anlaşılamaz. Artık bilim, ucu açık bir süreçtir, kendi varoluş koşulu, *sürekli olarak* kendini ideolojiden ayırmasındadır.[41] Aynı yaklaşımla Marksist bilimin yaptığı şey sürekli olarak ideolojik olanın ideolojikliğini göstermektir;[42]

39 Louis Althusser, 2017, s. 30.
40 *A.g.e.*, s. 29.
41 Louis Althusser, 2002b, s. 208
42 Geof Pfeifer, 2015, s. 138.

ortaya değişmez, kesin ve son olduğu iddia edilen bir hakikat koymak değil. Bu manada Althusser'e göre bilimsel bilgi baskıcı değildir, tersine, ideolojinin tekrarına hapsolmuş özneleri tekrardan ve baskıdan özgürleştirdiği ölçüde *özgürleştiricidir*.

Ancak ideolojinin ideolojikliğini göstermek her zaman E.P. Thompson'ın alaya aldığı kadar kolay şekilde, Dagenham veya Longbridge'e hücum ederek mümkün olmayacaktır. Değişimin bu kadar kolay olacağını ne Althusser öne sürmüştür ne de herhangi farklı bir düşünür. Tersine, Althusser, bu zorluğa birkaç satır arasında işaret etmiştir[43] ancak hiçbir zaman bu zorluğu tam olarak kuramsallaştırmamıştır. Bu noktada, Althusser'den yola çıkarak, ama onun tam olarak kuramsallaştırmadığı bir soruna yönelerek ve hatta belki de Althusser'in ideoloji-bilim ayrılığından çıkarttığı siyasal sonuçlardan başka sonuçlar ortaya koyarak bu zorlukla mücadele etmek faydalı olacak gibi gözüküyor.

İdeolojinin Direnci

İdeolojinin direncinden söz ederken odaklanacağımız sorun Çelikateş'in "epistemik direnç' olarak adlandırdığı kavramla ilişkilidir.[44] Bu kavram şuna işaret eder: Sorun ideolojiyi bilimsel bilgiyle alt edilebilmemize rağmen hiçbir değişim sağlayamamamız değildir; sorun, ideolojinin bilimsel bilgiyle kolaylıkla, yalnızca ideolojinin ideolojikliğine işaret ederek alt edilemeyişidir. İdeoloji, tam da Althusser'in işaret ettiği gibi *yaşanan* bir ilişki olduğundan, yani yalnızca yanlış bilgiler, anlamalar, temsiller olmadığından, ona bilim tarafından vurulan darbelere karşı direnç gösterebilir. Başka deyişle, varoluş koşullarıyla aralarındaki ('ikinci dereceden') ilişkiyi, Althusser'in işaret ettiği, egemen

43 Özellikle bkz. Althusser'in ideolojinin toplumsal bütünlük için organik bir *zorunluluk* olduğunu vurguladığı satırlar: "Marksizm ve Hümanizm" *Marx İçin* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002, s. 282.

44 Robin Çelikateş, "Beyond the Critical Theorists' Nightmare: Epistemic Injustice, Looping Effects, and Ideology Critique", yayımlanmamış taslak makale, 2007, s. 8.

ideolojinin özneleşme/tabi olma, güvence ve tanıma/kabul etme yapısında kuran insanlar karşı-kanıta ve ideolojinin maskesinin kaldırılmasına direnebilirler. Bu direnç farklı biçimlerde yorumlanabilir.

Bu noktada Althusser'in teorisine bağlı kalmayı sürdürürsek, direncin sebebini öznelerin, özneler olarak her zaman-halihazırda ideolojinin içerisinde var olmaları olarak okuyabiliriz. İdeolojinin içerisinde var olan özneler, yalnızca içinde bulundukları ideolojik yapıları tanırlar, bunun dışında bir olasılığın farkında değillerdir. Bu anlayışa göre özneler içinde bulundukları yapının ideolojikliğini *bilmedikleri* için yaptıklarını yapmaya, yapıyı yeniden-üretmeye devam ederler.[45]

Soruna böyle bakıldığında, bunun çeşitli sonuçları olacağı açıktır. Öncelikle, Althusser'in savunucusu olmakla suçlandığı *teorici* pozisyona kendimizi mahkûm etmiş oluruz. Çünkü insanlar *bilmedikleri* için direnç gösteriyorlarsa bunun tek çözümü teorik-pratikçilerin ısrarla Marksist-Leninist eğitimi yukarıdan aşağıya iletmesidir. Althusser gerçekten de bu anlayışa yakındır.

> Bu sınırı [ideolojiden bilime geçiş sınırını, M.Ş.] aşmaya yaklaşan herkese yardım edebiliriz: Ama ancak bizim de aşmış olmamız ve bu manzaranın tersinmez sonucunu kavramlarımız arasına kaydetmemiz koşuluyla.[46]

Ancak sınırı aşmış, bilimin düzlemine geçmiş insanların *yardımıyla* ve çoğu zaman da sınırın gerisindeki insanlara *rağmen* ettikleri yardımla ideolojinin direncinin kırılacağı anlayışı bu satır-

45 Marx, *Kapital*'in birinci cildinde insanların "bilmeden yapmalarına" dair yazar: "Demek ki, insanların kendi emeklerinin ürünlerini birbirlerinin karşısına değerler olarak çıkarmalarının nedeni, bu şeyleri, aynı türden insan emeğinin maddi örtülerinden ibaret saymaları değildir. Tersi geçerlidir. Farklı türden ürünlerini mübadele sırasında birbirlerine eşitlerken, kendi farklı emeklerini insan emeği olarak birbirlerine eşitlerler. Bunu bilmezler, ama yaparlar.", Karl Marx, *Kapital, Cilt I*, çev. Nail Satılgan ve Mehmet Selik, İstanbul, Yordam Kitap, 2011, s. 84.

46 Louis Althusser, "'Reel-Hümanizm' Üzerine Tamamlayıcı Not" *Marx İçin* içinde, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002, s. 295-306.

larda hüküm sürer. Bu anlayışın açık ve büyük sorunu -ki bu aynı zamanda bu anlayışı benimsersek kendimizi mahkûm edeceğimiz ikinci sonuçtur- bugüne kadar etkili olamamasıdır. İşte tam da bu etkisizlik bizi fabrikalara hücum edip, bilimsel teorik-pratiğimizle proletaryayı aydınlatmaktan farklı yollar aramaya zorlar.

Bu noktada, Althusserci kuramdan biraz olsun uzaklaşmak pahasına, insanların *bilmedikleri* için değil, *bilmelerine rağmen* yaptıklarını yapmaya devam ettiklerini düşünmek mümkün gözüküyor.[47] Özneler gerçekten de ideolojiyi, tam da ideolojinin içinden deneyimleyerek, ideolojiyi aşmış (ya da aştığını iddia eden) insanların bildiklerinden fazlasını biliyor olamazlar mı? Sosyal pratik, Althusser'in öne sürdüğü gibi tümden bir illüzyon olsa bile, bu illüzyonun herkesi tümüyle kandıracak kadar etkili olamayacağı fikrine en azından bir şans vermemiz gerekmez mi?

Durum böyleyse ideolojiyle ilgili sorunumuzu yeniden düşünmemiz gerekir. Artık ideolojinin etkisini arayacağımız alan bilmek/bilmemek ikiliği olmaktan çıkarak yapmak/yapmamak ikiliğinin alanı haline gelir.[48] Bu bağlamda özneler artık toplumsal yapının gerçekliğini bilemedikleri için değil, bunu bilmelerine rağmen ideolojinin içerisinde kalmayı tercih ederler. Gündelik hayatın zorlamaları, kısa-vadeli çıkarlar, değişimin zorluğu ve değişimin olasılığına olan inançsızlık, öznelerin ideolojinin dışına çıkma olanaklarını tıkar. Böylesi bir tıkanmayı aşmanın tepeden

47 Peter Sloterdijk, bu noktayı *Critique of Cynical Subject* adlı eserinde ele alır ve artık ideoloji eleştirisinin, "yalanlar, hatalar ve ideoloji" kavramlarıyla güncel dünyayı kavrayamayacağını, bunlara yeni bir kavramın eklenmesi gerektiğini ve bu kavramın da "kiniklik" olduğunu öne sürer. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Subject*, çev. Michael Eldred, Minneapolis ve Londra, University of Minnesota Press, 2001, s. 5: "Ne yaptıklarını biliyorlar, ama yapıyorlar çünkü kısa vadede koşulların zorlaması ile kendini-koruma içgüdüsü aynı dili konuşuyor ve kendilerine bunun böyle olması gerektiğini söylüyorlar. (...) Böylece ilk tanımımıza geldik: Kiniklik *aydınlanmış yanlış bilinç*tir."

48 Zizek "Pervert's Guide to Ideology", 2012, https://vimeo.com/280081736, 24.08.2018 tarihinde erişildi. Zizek'e göre ideolojinin işleyişinin tek olasılığı budur. İdeoloji hiçbir zaman tam bir özneleşmeyle, öznenin ideolojiyle tümüyle özdeşleşmesiyle işlemezler. İdeolojinin işleyebilmesi için her zaman

gelen ve aynı durumun içinden geçmeyen teorik-pratikçilerin bilimsel bilgisiyle mümkün olmadığı ise açıktır. Bunun yerine, bu tıkanmayı aşmak adına farklı yaşam biçimlerinin ideolojinin içindeki özneler ile *birlikte* örgütlenmesi gerekir. Çelikateş bu noktayı şöyle vurgular,

> Onun [ideoloji eleştirisinin, M.Ş.] görevi artık sosyal gerçeklik hakkındaki yanlış veya bozulmuş bir görüşü doğrusuyla değiştirmek (Althusser'in ima ettiği gibi) veya toplumun nasıl organize olması gerektiğine dair özlü bir anlayış geliştirmek (anaakım siyaset felsefesinin yaptığı gibi) değildir; bunun yerine, onun görevi faillerin bu soruları kendileri sormalarını ve kolektif şekilde cevaplar aramalarını sağlamaktır.[49]

Bu Althusser'in kastettiği anlamda bilimin artık hiçbir rolü olmayacağı anlamına gelmez. Ancak bilimsel teorik-pratiğin biçim değiştirmesi gerekmektedir. Artık bilimsel teorik-pratiğin sosyal ve siyasal pratikten tümüyle arınmış bölgelerinden yardım eli uzatarak ideolojinin içindeki özneleri kurtarmak değildir söz konusu olan. Ne de olsa bu özneler hiçbir şeyin bilincinde olmayan, yaşamı tümüyle ideolojinin önerdiği biçimde anlayan ve bu anlayış kırıldığında özgürleşecek insanlar değillerdir. Bunun yerine, ideolojiden özgürleşmenin olasılıklarını ideolojinin içindeki öznelerle *birlikte* düşünmenin, yani sosyal ve siyasal pratiği de kapsayan bir bilimsel pratiğin gerekliliği ortadadır.

Aslında Althusser'in kuramında böyle bir açıklık mevcuttur. Yukarıda işaret edildiği gibi, Althusser, birçok ideolojinin aynı anda işlediği bir toplumda -tüm bu ideolojiler devletin bütünlüğü altında bir araya toplanmış olsalar da- ideolojiler arasında çatışmalar olabileceğini vurgular. Dolayısıyla, bu satırları Althusser'in ifade ettiği anlamın dışına doğru itmek pahasına, onun kuramında dahi özneler ile ideolojiler arasında tam bir eşleşmenin ve bütünleşmenin olmadığını, arada çatlakların var olduğunu

49 Robin Çelikates, 2007, s. 17.

öne sürmek mümkündür.[50] Bilimin olasılığını sağlayan, öznelerin hiçbir zaman tam anlamıyla tabi kılınmamalarını güvence altına alan da bu çatlaklar değil midir? Tam da bu çatışmalardan kaynaklanan çatlakları, içinden bilimin filizlenebileceği alanlar olarak görmek mümkün olabilir mi?

Böylesi bir yaklaşım pratiğin tümünü bir illüzyon olarak kavramaktan uzaklaşacak ve bilimsel teorik-pratik ile sosyal ve siyasal pratik arasında daha yakın bir ilişki kuracaktır. Teorik-pratikçinin rolü artık yukarıdan kitleleri aydınlatmak değil, sosyal ve siyasal pratiğin içindeki öznelerle *birlikte* (onlara rağmen değil) ideolojiden çıkış yolları aramak olacaktır. Bilim bu bağlamda teorik-pratikçinin gelişmiş beyninin tek başına damıttığı bilgiler olmaktan çıkarak *birlikte* üretilen bilgilerin, sosyal ve siyasal pratikteki çatlaklardan filizlenen, geliştikçe kendi gövdesiyle çatlakları genişleten ve belki de ideolojik yapının tümden yıkımına yol açabilecek toplamı olarak anlaşılamaz mı?

Sonuç Yerine

Bu makalede, Althusser'in ideoloji ve bilim ayrımını temeline koyduğu kuramıyla ilgili bir eleştiriye dayanarak yola çıkılıyor. Eleştiriyi derinleştirebilmek adına dolambaçlı bir yol izleniyor ve sonunda Althusser'in bilimsellik anlayışından kaynaklanan ancak uygulama ve biçimi açısından ondan ayrılan bir öneri tartışmaya açılıyor.

Bütün bu tartışmanın bize gösterdiği sanıyorum şu oldu: Althusser'in kuramını, bilimin uygulamasını tümüyle teorik-pratikçilerin eline bıraktığı ve dolayısıyla bilimsel teorik-pratiğin işleyişine dair tartışmalı bir anlayış ortaya koyduğu eleştirisine tabi tutmak gereklidir. Ancak bu eleştiri söz konusu kuramın tümüyle safdışı bırakılmasını gerektirmez. Özellikle ideoloji teorisi

50 Aslında bu anlayış Althusser'in kuramında açıkça yer alır. Ama Althusser bu anlayıştan yola çıkarak sosyal ve siyasal pratik ile bilimsel teorik pratik arasında bir ilişki kurulabileceği anlayışına hiçbir şekilde yaklaşmaz.

ve ideolojiye karşı verilecek mücadele açısından, bilimsel teorik-pratik ile pozitivist bilim arasındaki ayrım ve bir *temsil* ilişkisi olarak ideoloji ile *yaşanan* bir ilişki olarak ideoloji anlayışları arasındaki ayrım açısından Althusser'in kuramı hâlâ son derece değerli ve geçerlidir. Dolayısıyla Althusser'i okumaya devam etmeliyiz. Onu eleştirel bir gözle okumayı, hatta bazen satır aralarında kalmış fikirleri paragrafların, makalelerin ve metinlerin tümünden daha önemli sayarak okumayı sürdürmeliyiz.

Kaynakça

Althusser, Louis. "To My English Readers", *For Marx* içinde, çev. Ben Brewster, Londra, Penguin Press, 1969.

Althusser, Louis. *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002.

Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.

Althusser, Louis. *Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Erol Tulpar ve Murat Belge, İstanbul, Belge Yayınları, 2014.

Althusser, Louis. *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Nora Kitap, 2017.

Bourdieu, Pierre ve Eagleton, Terry. "Doxa and Common Life: An Interview" *Mapping Ideology* içinde, ed. Slavoj Zizek, Londra ve New York, Verso, 1994.

Çelikateş, Robin. "Beyond the Critical Theorists' Nightmare: Epistemic Injustice, Looping Effects, and Ideology Critique", yayımlanmamış taslak makale, 2007.

Marx, Karl. *Kapital, Cilt I*, çev. Nail Satılgan ve Mehmet Selik, İstanbul, Yordam Kitap, 2011.

Pfeifer, Geof. "On Althusser on Scinence, Ideology and the New, or why we should continue to read Reading Capital", *Crisis & Critique: Reading Capital 50 Years Later* içinde, Cilt II, Sayı II, ed. Agon Hamza ve Frank Rude, 2015.

Ranciere, Jacques. *Althusser's Lesson*, çev. Emilliano Battista, Londra, Continuum, 2011.

Thompson, Edward Palmer. *Teorinin Sefaleti*, çev. A. Fethi Yıldırım, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1994.

Sloterdijk, Peter. *Critique of Cynical Subject*, çev. Michael Eldred, Minneapolis ve Londra, University of Minnesota Press, 2001.

Zizek, Slavoj. "Pervert's Guide to Ideology", 2012, https://vimeo.com/280081736, 24.08.2018 tarihinde erişildi.

Hegel'siz Bir Marksizmin Olanaksızlığı Üzerine

Cihan Cinemre

> *Hegel'in Mantığı'nın tümünü kapsamlı biçimde çalışmadan ve kavramadan Marx'ın Kapital'ini ve özellikle onun birinci kısmını tamamen anlamak imkânsızdır. Sonuç olarak, bir yarım yüzyıl sonra Marksistlerin hiçbiri Marx'ı anlamamıştır.*
>
> ***V. I. Lenin, Hegel'in Mantık Bilimi Kitabına Genel Bakış***

Giriş

Louis Althusser'in Marx ve Marksizm üzerine çalışması, özünde tek bir girişim olarak düşünülebilir; Hegelci diyalektiğin Marksizmden mutlak olarak koparılması. Bu teşebbüs yanlıştır ve bu makalenin amacı da bu girişimin yanlışlığını göstermektir. Bu yanlışlık temel olarak iki nedenledir. Bu nedenlerden ilki Hegelci diyalektiğin Marksizmden koparılmasının epistemolojik olanaksızlığıyla ilgilidir. Genel olarak Hegelci diyalektik, bu diyalektiğin hareketinin kanunları ve kavramları Marx'ın çalışmasında ve Marx'ın kendi ürettiği yeni kavramlara o kadar yerleşiktir ki, onun bu kavramları oluştururken, onlara içeriklerini verirkenki soyutlama anlayışına Hegel diyalektiği o kadar nüfuz etmiştir ki, Althusser'in girişimi her yerde çıkmazlarla karşılaşır. Bu çıkmazlar da, aşılamadıkları ölçüde kaçınılmaz olarak Marksist teorideki sapmalar, çapraşıklıklarda sonuçlanacak biçimde Marksist teorinin aşırı gerilmesine yol açarlar. Bu yolla, Althusser'in anladığı Marksizm ile Marx'ın ve Marx'tan sonraki en büyük Marksist teorisyen ve devrimci olan Lenin'in düşünceleri arasında

kapatılamaz bir mesafe oluşmuştur ve bu makalede gösterilmek istenen şeylerden biri de budur.

Yanlışlığın ikinci nedeni, Althusser'in Hegel eleştirisinin yanlış terimlerle (ideoloji, felsefi idealizm, mistifikasyon, durağan ve türdeş zaman kavrayışı vb.) yapılmasıdır. Bu makalede, Althusser'in bu terimler yoluyla ve onların içinde Hegel felsefesini indirgemeye çalıştığı düşüncenin aslında Hegel'e değil, Althusser'in keyfi Hegelcilik tasarımına ait olduğu gösterilecektir. Bu keyfi bir tasarımdır, çünkü Althusser'in Hegel eleştirisi, içsel tutarlılığa ve sistemliliğe sahip değildir; Althusser'in eleştirisi daha çok, onun tam olarak içerik vermeye zahmet etmediği spesifik pejoratif kavramları dolaysız olarak Hegel'le bağdaştırarak, Hegel'in itham edilmesi biçiminde gerçekleşir.

Bu iki hatayla bağlantılı olarak, Althusser'in oluşturmak istediği Marksizm, devrimci içeriğinden, içsel deviniminden ve üretkenliğinden yoksun bırakılmış, kısırlaştırılmış bir teoridir. Althusser'in Marksizmi dönüştürmek istediği şey, gerçeklik olarak tümlüğü (kapitalist üretim biçimini), içsel çelişkileriyle öz-devinim halindeki bir tümlük olarak kavrayan bir teoriden daha çok, Althusser tarafından dikkatli biçimde -ama çoğunlukla temellendirilmemiş- öğeler dolayısıyla aşılmaz sınırlar içerisinde belirlenmiş katı, verili bir yapının, diğer bilimsel disiplinlerle eşdeğerdeki bilimidir. Yalnız bu da değil, Hegelci kavramlar ideolojik oldukları gerekçesiyle Althusser tarafından Marksizme yasaklandığı için ve Althusser Marksizme, Mao Zedong'dan ödünç aldığı kavramlarla çelişki kavramını biçimsel olarak yeni özelliklerle tanımlamak dışında herhangi bir gerçek katkı teklif etmediği için, Althusser'in girişiminin zorunlu sonucu Marksizmin kavramsızlaştırılmasıdır. Bu kavramsızlaştırmayla kapitalist üretim biçimine içsel, çelişkilerle hareket eden diyalektiği, bu diyalektiğin zorunlu olarak aynı gerçekliğin yok oluşunun ve sonraki komünist toplum tarafından ilga edilmesinin tohumlarını taşıdığını anlamak olanaksızlaşır. Dolayısıyla bu makalede yalnızca Marksizmin Althusser'in anladığı şekliyle anlamanın

olanaksızlığı gösterilmeyecek, aynı zamanda Althusserci anlayışın Marksist teori için tahripkâr olduğu tartışılacaktır.

1. Hegelci Kavramları, Hegel Diyalektiğini Marx'tan Koparmak Mümkün Müdür?

Althusser'in Hegel felsefesini Marx'ın çalışmasından ve Marksizmden dışlama teşebbüsündeki temel öğelerden biri, Hegel felsefesinin temel kavramlarını Marksizmden defetmektir. Makalede bu çabanın imkânsızlığı gösterilecektir. Mesela Althusser 'yabancılaşma'[1] kavramını salt ideolojik olarak tanımladığı Hegelci felsefeyle bağdaştırır ve bu kavramın "Bilimsel Marksizm"de (tarihsel maddecilik) ve bilimsel Marksizmin felsefi içeriğinde (diyalektik materyalizm)[2] yeri olmadığını iddia eder.[3] Ama mesela yabancılaşma kavramı olmaksızın, burjuva toplumunun özü olan

1 Althusser şöyle söyler: "Olumsuzluk ve yabancılaşma… ideolojik kavramlardır…" (Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki, 2002, s. 261). Başka bir yerde Althusser şöyle söylemektedir: "Niçin bunca Marksist filozof, bu somut tarihsel sorunları sözümona düşünmek ve 'çözümlemek' için Marksizm-öncesi yabancılaşma kavramına başvurma ihtiyacını hissetmiş gibidir?" (*a.g.e.*, s. 291).

2 Diyalektik materyalizmin Marksist felsefeyi tanımlayan kavram olarak kabul edilmesini etkileyen temel uğraklardan biri Georgi Plehanov'un 1891 tarihli "Hegel'in Anlamı" makalesidir. Althusser'in bu denli benimsediği bir kavramın detaylandırıldığı pasajın tümünde Althusser'in Hegel ve Marksizm arasındaki ilişkiyi kavrayışının Plehanov tarafından mutlak olarak yanlışlanması hazin bir tesadüftür: "Hegel özgürlük ve zorunluluk arasındaki çelişkiyi tamamen çözmüştür. Doğanın ve sosyo-tarihsel gelişmenin kanunlarını bildiğimiz ölçüde ve ancak kendimizi onlara tabi kıldığımız sırada, kendimizi onların üzerine oluşturduğumuz ölçüde özgür olduğumuzu göstermiştir. Bu felsefe alanında olduğu kadar toplumsal bilim alanında da en büyük fetihti. Ama yalnızca modern diyalektik materyalizm tarafından bu fetihten tam olarak faydalanılmıştır (George Plekhanov, "The Meaning of Hegel", *Fourth International* içinde, 1949, s. 154).

3 Althusser'in yabancılaşma kavramına karşıtlaşmasının ilk işaretleri Jean Lacroix'ya 1949-1950 tarihli mektubunda verilir. Althusser o sırada Fransa Komünist Partisi Siyasal Bürosu üyesi olan Laurent Casanova'nın 'Yabancılaşmanız fena halde canımızı sıkıyor' sözüne hak verilmesi gerektiğini söyler (Louis Althusser, "Letter to Jean Lacroix", ed. F. Matheron, çev. G.M. Goshgarian, *The Spectre of Hegel* içinde. London, Verso, 1997a, s. 208).

mübadele ilişkisinin gerçekten nasıl anlaşılabileceği belirsizdir.[4] *Kapital*'in birinci kısmı, "Meta ve Para", burada meta kavrayışının oluşturulmasından, metanın en evrensel yabancılaşmış formu olarak paranın ve dolaşımın teorisinin üretilmesinden, bunların gizemlileştirici, fetişistik karakterlerinin nasıl çapraşık bir dünya ve gerçeklik kavrayışına yol açtığının gösterilmesinden, başta yabancılaşma olmak üzere Hegelci diyalektik işleyiş ve Hegelci kavramların ayrılması olanaksızdır. Öyle ki Lenin, *Mantık Bilimi* üzerine notlarında, Hegel'in tasımlar tahlilinin "Marx'ın birinci kısımda Hegel'i taklidini (*imitation*)" andırdığını söyler.[5] Bundan sonra Lenin'in meşhur aforizması gelir: "Hegel'in *Mantık*'ının tümünü kapsamlı biçimde çalışmadan ve kavramadan Marx'ın *Kapital*'ini ve özellikle onun birinci kısmını tamamen anlamak imkânsızdır. Sonuç olarak, bir yarım yüzyıl sonra Marksistlerin hiçbiri Marx'ı anlamamıştır."[6] Dahası Althusser *Marx İçin*'de ve *Kapital'i Okumak*'ta haklı olarak Marx'ın en büyük keşiflerinden birinin –Adam Smith ve David Ricardo değeri kâr, faiz ve toprak

4 Kapitalizme içsel diyalektik hareket, meta, meta mübadelesi ve bunlarda köken bulan çok sayıdaki çelişkiyle başlar. *Kapital*'de, kapitalizmde her an sonsuz kez tekrarlanan mübadelenin tümlüğü, metaların (meta olarak emek-gücünün de) dolaşım alanı kavramında oluşturulur. Marx, metayı ve meta dolaşımını düşünürken genelde yabancılaşma kavramı yoluyla ve bu kavramın içinde düşünür: "Nesneler kendilerinde insana dışsaldır ve onun tarafından elden çıkarılabilirlerdir (*alianable*). Bu elden çıkarmanın karşılıklı olması için yalnızca insanların birbirlerine, zımni bir anlayışla, o elden çıkarılabilir nesnelerin özel sahipleri ve dolayısıyla bağımsız bireyler olarak davranması gerekir" (Karl Marx, "Capital Volume I: A Critique of Political Economy", ed. Frederick Engels, çev. Samuel Moore, Edward Aveling, *Karl Marx, Frederick Engels Collected Works Vol. 35* içinde. London, Lawrence and Wishart, 1996, s. 98). "Para" ya da "Metaların Dolaşımı" Bölümü'nde dolaşımın doğuşunu düşünürken de Marx yabancılaşma kavramlarının içindedir: "Dolaşım, doğrudan trampa tarafından dayatılan zaman, mekân ve bireylerle ilgili kısıtları ezip geçer ve bunu trampada birinin kendi ürününü elden çıkarması (*alienation*) ve bir başka insanın ürününü elde etmesi arasındaki doğrudan özdeşliği satış ve satın almanın antitezinde parçalayarak gerçekleştirir" (*a.g.e.*,s. 123).

5 V. I. Lenin, *Collected Works Volume 38 Philosophical Notebooks*, ed. Stewart Smith, çev. Clemence Dutt, Moscow, Progress Publishers, 1976, s. 178.

6 *A.g.e.*, s. 180.

rantı kavramlarıyla düşünürlerken– artı değer kavramı olduğunu söyler. Ama bir kez daha yabancılaşma kavramı artı-değer kavramına zorunlu olarak içseldir:[7] "Dolayısıyla emekçi sürekli olarak maddi, nesnel servet üretir, sermaye formunda ona hükmeden ve onu sömüren yabancı (*alien*) bir güç formunda; kapitalist de bir o kadar sürekli olarak emek gücünü üretir, ama servetin öznel kaynağı formunda, emek-gücünün içerisinde gerçekleşmesi için zorunlu olan nesnelerden ayrılmış olarak; kısacası o emekçiyi üretir, ama ücretli emekçi olarak. Bu kesintisiz yeniden üretim, emekçinin bu devamlılığı, kapitalist üretim için *sine quâ non*'dur."[8] Bu alıntıda Marx'ın kapitalist üretim biçimini Hegelci diyalektik ve onun yabancılaşma kavramıyla düşündüğü apaçıktır. Marx kapitalist üretim biçiminin vazgeçilmezi olarak emekçi ve kapitalistin diyalektik bir ilişki içerisinde birbirini üretmesinden söz eder ve yine bunun temelinde yabancılaşma vardır; yani ona yabancı bir gücün emekçiye hükmetmesi ve onun üzerinde egemenlik kurması. Yabancılaşma kavramı *Kapital*'de hiç durmadan ortaya çıkar ve Marx tarafından kapitalist üretim biçiminin devrimci bir kavrayışının oluşturulmasının özsel bir kavramı olarak hiç durmadan kendisini gösterir. Mesela yabancılaşma kendisini üretim araçları formunda da gösterir: "Üretim araçları formunda canlı emek sürecine, geçmiş emek tarafından verilen güçlü ve giderek artan destek, bu emeğin, onun geçmişte harcanmış ve karşılığını almamış olan işçiye yabancılaşmış biçimine, yani sermaye biçimine atfedilir…".[9] Yabancılaşma kavramı burada iki defa kendisini göstermektedir: hem önceden sarf edilmiş emeğin üretim araçlarında onu sarf etmiş olan emekçiye yabancılaşması hem de bu ölü (donmuş) emeğin üretim araçları olarak sonraki canlı emek sürecindeki emekçi üzerinde hâkimiyet

7 Aslında Althusser de Lacroix'ya mektubunda bu ilişkiyi kurar: "Yabancılaşma iktisadi bir kavramdır… geniş anlamda artı-değerin, insanın somut olarak ürettiğinin ondan koparılmış olan kısmının açıklanmasıdır" (Althusser, 1997a, s. 209).

8 Marx, 1996, s. 570-571.

9 *A.g.e.*, s. 604.

kuran, onu sömüren yabancı gücün yabancılaşmış aracısı olarak. Son olarak *Kapital*, yabancılaşmanın başka türlerinden, emekçi annenin çocuğuna yabancılaşmasından, kırın kente, kentin kıra yabancılaşmasından, insanın doğaya yabancılaşmasından ayrı olarak düşünülebilir mi? Althusser için şüphesiz düşünülebilir, çünkü onun için "somut bireylerden onların katışıksız özünü çıkaran soyutlama edimi, ideolojik bir mittir."[10] Böylece mesela Marksizmin en temel kavramlarından olan emek de ideolojik bir mitosa indirgenmiştir.

Althusser'in formüle etmek istediği Marksist diyalektiğin onun tarafından yetersiz formülasyonunun nedenlerinden biri budur, yani Hegelci kavramlar olmadan bir Marksist diyalektiği kurmanın olanaksızlığı. Bu olanaksızlık başka bir sorunu ortaya çıkarır. Marx'ın en büyük eseri olan *Kapital*'de burjuva toplumu Hegelci kavramlarla düşünülürken, onun çelişkili işleyişi Hegelci diyalektik hareket yasaları vasıtasıyla *Kapital*'de ve Marx'ın başka eserlerinde[11] sergilenirken Hegel felsefesini ideolojik olarak nitelendirip eşanlı olarak *Kapital*'i ve Marx'ı da ideolojik olarak nitelendirmemek mümkün müdür?

Yalnızca yabancılaşma da değil, *Kapital*, ondan ayrılamayacak biçimde Hegel felsefesinden türetilmiş başka kavramlarla (kendinde sınıf, kendisi için sınıf, yadsımanın yadsınması, çelişki vb.) doludur ya da mesela Marx'ın *Kapital*'in "Paranın Sermayeye Dönüşümü" kısmında artıdeğer üzerine düşünürken, "yani, sermaye dolaşımdan doğmaz, ama dolaşımdan ayrı olarak

10 Althusser, 2002, s. 233.

11 Özellikle *Grundrisse*'de metaya içsel belirleyici çelişkilerden olan metanın kullanım değeri ve mübadele değeri arasındaki çelişkiden başlayan, kapitalizme içsel bir kanun olarak kâr oranlarının düşme eğiliminde olgunlaşan ve tüm çelişkilerin tek bir anda yoğunlaşarak sistemli olarak meydana gelen iktisadi krizde sonuçlandığı hareket Hegel diyalektiği yoluyla düşünülmüştür. Öyle ki, Hiroshi Uchida (Hiroshi Uchida, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, ed. Terrell Carver, London, Routledge, 1988), Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin bölümlerini *Grundrisse*'nin bölümleriyle eşleştirecek denli ileri gider ve kitabında *Grundrisse*'yi Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin kapitalist üretim biçimine uygulanması olarak ele alır.

doğması da en az o kadar imkânsızdır.[12] Sermaye aynı anda hem dolaşımda doğmak hem de dolaşımda doğmamak zorundadır"[13] derken *par excellence* Hegelci diyalektiğin diliyle konuşmaktadır. Sermaye kavramının anlaşılması için de Marx *Kapital*'de temel bir Hegelci diyalektik ilkesine başvurur: "Para veya mal sahibinin ilk defa fiilen bir kapitalist haline gelmesi, üretim faaliyeti için yatırılan asgari meblağın Ortaçağın azami meblağını büyük ölçüde aştığı hallerde olur. Hegel'in *Mantık*'ında keşfetmiş olduğu yasa, doğruluğunu, doğa bilimlerinde olduğu gibi, burada da gösterir: sırf nicel değişiklikler, belli bir noktada, nitel farklılıklara dönüşür."[14]

Althusser'in Hegelciliği Marksist diyalektikten uzaklaştırma çabasında kendisi için aldığı temel bir sorunsal, Marx'ın *Kapital*'in Almanca İkinci Basıma sonsözündeki şu ifadesi üzerine kurulmuştur: "Diyalektiğin Hegel'in elinde maruz kaldığı gizemlileştirme, onun genel hareket biçimlerini kapsamlı ve bilinçli bir şekilde ilk önce Hegel'in ortaya koymuş olduğu gerçeğini hiçbir şekilde gölgeleyemez. Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Gizemsel kabuğun içindeki rasyonel özü bulmak için, tersine çevrilmesi gerekir."[15]

---

12 Althusser Marx'tan alıntı yaparken bazen zımni olarak Hegelci diyalektiği kabul etmiş olur. Mesela *Kapital'i Okumak*'ta üretim araçlarının emeğe önceliğini savunurken Althusser dolaşım alanı ve üretim alanı arasındaki ilişkinin teorileştirilmesinde Marx'ın Hegelci diyalektiği kullanımını da kaçınılmaz olarak onaylamış olur. Althusser'in Marx'ın *1857-1858 Ekonomik Elyazmaları*'ndan yaptığı alıntıda da olan budur: "Bu üretim içinde içerilen dağıtımı dikkate almadan üretimi ele almak, görünür biçimde boş soyutlamadır, oysaki tersine ürünlerin dağıtımı, kökensel olarak üretimin bir anını (*Moment*) oluşturan bu dağıtım tarafından içerilir… üretimin başlangıç noktası ister istemez üretim aletlerinin belli bir dağıtımıdır… " (Louis Althusser, "'Kapital'in Nesnesi", çev. A. Işık Ergüden, *Kapital'i Okumak* içinde. İstanbul, İthaki, 2007, s. 458). Üretim alanı ve dolaşım alanı yalnızca soyutlama düzeyinde ayrılardır. Onların ilişkileri ve iç içe geçişleri, kapitalist üretim biçimine içsel basit bir bütünlük kavramıdır.

13 Karl Marx, *Kapital I. Cilt*, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, İstanbul, Yordam Kitap, 2015, s. 168.

14 *A.g.e.*, s. 299.

15 *A.g.e.*, s. 29.

Aslında açık görünen bu ifadeyi (basitçe Hegelci diyalektiğin maddi yaşama, yani üretim biçimlerine, onların içsel çelişkileri yoluyla doğuşları ve çöküşlerinin gösterilmesine ve böylece kapitalist üretim biçimini ebedi ve ezeli bir şey olarak kavrayan burjuva ideolojisine karşı harekete geçirilmesi ve tarihin tinsel değil, gerçek hareket kanunlarının oluşturulması anlamında açık) Althusser, Hegelci diyalektiğin Marksizmde tamamen yok edilmesi (ilga edilmesi [*Aufheben*] değil, çünkü Althusser bu Hegel kavramından da hoşlanmaz ve ondan özellikle uzak durur)[16]

16 Mesela Althusser, Marx'ın sözde epistemolojik kopuşunun da bir *Aufhebung* pratiğini içermediğinde ısrar eder: "Hegelci anlamda aşma teriminin bir anlamı olması için, onun yerine, yadsınan-terimi-kendi-içinde-barındıran-yadsıma kavramını geçirmek yetmez, çünkü koruma içindeki bu kopuş, Hegelci diyalektikte kendinde şey'den kendi-için şey'e geçişle, vs. ifade edilen, süreç içinde tözsel bir süreklilik gerektirir… Oysa, burada tartışma konusu edilen şey, tam da, kendi geleceğini, kendi içselliğinde, cenin halinde içeren sürecin bu tözsel sürekliliğidir. Hegelci aşma, sürecin sonraki biçiminin önceki biçimin 'hakikat'i olduğunu varsayar. Oysa Marx'ın konumu, onun tüm ideoloji eleştirisi, tersine, kendi anlamı içinde bile, (gerçekliği kavrayan) bilimin, ideolojiyle bir kopuş oluşturduğunu ve başka bir alanda kurulduğunu, yeni sorulardan yola çıkarak kurulduğunu, gerçeklik hakkında ideolojiden başka sorular sorduğunu ya da –aynı anlama gelmek üzere- kendi nesnesini ideolojiden farklı biçimde tarif ettiğini içerimler." (Althusser, 2002, s. 99). *Aufhebung* kavramına mutlak karşıtlık bir kez de şöyle ortaya çıkar: "Marx'ın düşüncesinin bu dramatik doğuşu gerçekten düşünülmek isteniyorsa, bunu 'aşma' terimiyle düşünmekten vazgeçip, keşif terimiyle düşünmek gerektiği sanırım anlaşılmıştır; hakikatin içkinliği yanılsaması içinde kendi sonunun boş bir öngörüsünden başka bir şey olmayan, masum ama sinsi aşma (*Aufhebung*) kavramında içerilen Hegelci mantığın ruhundan vazgeçmek gerektiği… umarım ki anlaşılmıştır…" (*a.g.e.*, s. 104). Öyleyse Althusser'e göre mucizevi bir şey gerçekleşmelidir. *Aufhebung* "bilimsel Marksizm" adına mutlak olarak reddedilmek zorunda olduğuna göre, herhangi bir üretim biçimi, öncülüne ait hiçbir şeyi kesin olarak içermemelidir. Bunun yanında bilimsellik adına Marx'ın gerçekleştirdiğinin bir *Aufhebung* değil, ama bir keşif olarak değerlendirmesi zorunluysa, tüm materyalist diyalektik Marx tarafından –Marx'ın tüm eserlerinde yüzeysel biçimde birkaç kere değinilmiş olan Spinoza'nınki dışında- önceki herhangi bir teoriden bağımsız olarak, herhangi basit ya da karmaşık bir süreç olmadan mucizevi biçimde gerçekleştirilmiş olmalıdır; asıl mistifkasyon bu düşüncedir, Hegelci felsefenin sorduğu sorular değil. Althusser'in söz ettiği keşif, Marx'ın Hegelci felsefenin güya yapay, deforme, ideolojik

biçiminde kavramakta ısrar eder.[17] Althusser'e göre, diyalektiği kurtarmak için ilk kabuk olarak sistemden onu çıkarmak yetmez. Onu bedene yapıştıran ikinci zarftan da kurtarmak gereklidir, bu da diyalektiğin kendinden ayrılmaz olan kendi derisidir ve bu da ilkece Hegelci'dir.[18] Hegelci diyalektiği bu yok etme gayreti, Alt-

---

vb. sorularından ayrı, yeni sorular sormaya başlamasıyla bağdaştırılır. Ama sorulan soruların ayrılığı bir yana, mesela tarihin hareket kanunlarıyla ilgili verilen cevaplar, diyalektik mantık düzeyinde Marx ve Hegel'de –başta yadsımanın yadsınması ve bununla bağlantılı olarak mevcut dünyanın sıçramalar yoluyla yeni bir dünya halini alması- ayrı düşünülemez. Bunlar Hegel'de soyut cevaplar olarak mevcutken, Marx'ta proletarya devrimi olarak, somut dünya-tarihsel bir olay olarak kendilerini gösterirler. Sorunun değişmesi bir tarafa, cevap bile Hegel'de örtük olarak varolurken, Marx'ta ihtiyaç duyduğu açıklığa ve gerçekliğe kavuşmuştur. Aslında bu kavramla ilgili olarak Althusser'in kafası karışıktır, çünkü kendi üstbelirlenim kavramını açıklarken şu söyledikleri tam olarak devamlı olarak reddettiği *Aufhebung* kavramıyla örtüşmektedir: "... ekonomik diyalektiğin asla katışıksız halde rol oynamadığını, tarihte üstyapı, vs. denen bu mercilerin işlerini bitirdikten sonra saygıyla bir kenara çekildiklerinin ya da Zaman'ı geldiğinde Majesteleri Ekonomi'nin diyalektiğin kraliyet yolu üzerinde ilerlemesine izin vermek için, sanki onun katışıksız görüngüsüymüş gibi yok olduklarının asla görülmediğini söylemek gerekir" (*a.g.e.*, s. 139). Öyleyse Althusser'e göre tarihte bu üstyapıların işlerinin bittikleri olur, yani yeni toplum tarafından ilga edilirler, ama yeni toplumun yeni üretim ilişkileri karşısında derhal yok olup gitmezler, yani muhafaza edilirler; işte *Aufhebung*.

17 Genç Althusser'in bu ifadeyle ilgili bir sorunu yoktur ve Althusser master tezinde Hegel'de baş aşağı duran diyalektiğin Marx tarafından ayakları üzerine oturtulması meselesini sarih biçimde açıklamaktadır: "Onlar (*Marx ve Engels*), diyalektikten, üçlemeden (*triplicity*), yabancılaşmadan yalnızca Hegelci hakikat formunu muhafaza ettiklerini ileri sürdü. Onun spesifik içeriğini (Doğa Felsefesi, Hukuk Felsefesi, Din Felsefesi) reddettiler. Engels'in iyi diyalektik ve kötü sistem arasında yaptığı ayrım, içerik ve biçim arasındaki bu çelişkiden başka bir şeyi onaylamamaktadır" (Louis Althusser, "On Content in the Thought of G.W.F. Hegel", ed. F. Matheron, çev. G.M. Goshgarian, *The Spectre of Hegel* içinde, London, Verso, 1997b, s. 140). Olgun Althusser'de devrimci bir Marksist teori için Hegel felsefesinden nelerin alınması gerektiği ve Hegelci diyalektiğin tersine çevrilmesiyle Marx'ın ne anlatmak istediği konusunda aynı açıklık yoktur.

18 Althusser, 2002, s. 115. Aynı şey bir başka yerde şöyle ifade edilir: "...Hegelci diyalektiğin Marksist 'tersine dönme'si, yalnızca bir söküp çıkarmadan çok farklı bir şeydir. Gerçekten de, Hegelci diyalektik yapısının Hegel'in 'dünya görüşü'yle, yani onun spekülatif felsefesiyle yakından sürdürdüğü

husser'in diyalektiği kavramsal içeriğinden yoksun bırakma girişiminde ifade bulur. Althusser diyalektiğin Marksist tersine çevrilmesinden bir yapıların dönüşümü sorunu türetir. Althusser'e göre Marksist diyalektik "ilkece" bile Hegelci diyalektiğe karşıttır.[19] Marx, *Kapital*'in Almanca İkinci Basımı'na Sonsöz'de kendi diyalektik yönteminin temelinde Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı olmadığını, onun doğrudan karşıtı olduğunu söyler.[20] Karşıtlık da Marx tarafından basitçe şöyle ifade edilir: "Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, bu sürecin sadece dış görünüşünü oluşturan gerçekliğin demiurgosudur (*epitken*). Bendeyse, tam tersine, düşünsel olan (*das Ideelle*), maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçiminden başka bir şey değildir."[21] Burada söz edilen karşıtlığın Hegelci diyalektiğin reddedilmesiyle ilgisi olmadığı açıktır. Hatta Marx yalnızca düşünselin maddi olana tercüme edilmesi dışındaki bir edimden de söz etmez. Hegelci diyalektik Marx'ta muhafaza edilmiş ve aşılmıştır, onun içinde bozulmamıştır, reddedilmemiştir; Marx'ın söz ettiği karşıtlık ilkesel değildir. Ama nasıl gerekçelendirildiği belirsiz olan –Hegel'e kesin olarak ideolojiklik, genç olmayan Marx'a kesin olarak bilimsellik atfeden- ön varsayım bir defa geçerli kabul edildikten sonra, artık sıra bu iki diyalektiği kökten farklı saymaya gelir. Althusser'e göre bu farklılık kendisini, Marksist diyalektiğin kendine özgü belirlenimlerinde ve yapılarında göstermelidir ve buna göre yadsıma, yadsımanın yadsınması, karşıtların birliği, niceliğin niteliğe dönüşmesi, çelişki gibi Hegelci diyalektiğin temel yapılarının Marx'ta, Hegel'de sahip olduklarından farklı bir yapıya sahip olmaları gerekir.[22] Althusser hiçbir biçimde 'Hegelci diyalektiğin

sıkı ilişki açık seçik görülürse, bu aynı diyalektiğin yapılarını derinden dönüştürmek zorunda kalmadan bu 'dünya görüşü'nü gerçekten bir yana fırlatıp atmanın mümkün olmadığı anlaşılır" (*a.g.e.*, s. 128).

19 *A.g.e.*, s. 115.

20 Marx, 2015, s. 28.

21 *A.g.e.*, s. 28-29.

22 Althusser, 2002, s. 116.

yapıları' ismini verdiği bu şeylerin Marksist diyalektik içerisinde hangi özelliklerinin terimleriyle, nasıl dönüşmesi gerektiğini ve bu dönüşümün somut etkisinin ne olacağını bildirmediği ölçüde, bu girişimden elde kalan tek şey belirsiz bir farklılaştırma çağrısı ve Marksist diyalektiğin içeriksizleştirilmesidir. Mesela Lenin de "diyalektiği ayakları üzerine oturtma" ifadesinden hiçbir biçimde Marksist diyalektik ve Hegelci diyalektik karşıtlığını anlamaz, tam aksine Marx ve Engels'in Hegelci diyalektiği topluma uygulamasından söz eder: "Devinim ve öz-devinim (bu, *nota bene* rastgele (bağımsız), kendiliğinden, içsel olarak zorunlu hareket), 'değişim,' 'hareket ve hayatiyet;' 'tüm öz-devinimin ilkesi,' 'hareket' ve 'faaliyet'e doğru 'öz tepi' (Trieb) -'ölü Varlık'ın karşıtı- kim inanırdı bunun Hegelciliğin, soyut ve çapraşık Hegelciliğin çekirdeği olduğuna. Bu çekirdek keşfedilmelidir, anlaşılmalıdır, kurtarılmalıdır (ü*berretten*), göz önüne serilmelidir, rafine hale getirilmelidir, Marx ve Engels'in yaptığı tam olarak budur. Evrensel hareket ve değişim fikri (1813 *Mantık*), yaşama ve topluma uygulanmadan önce varsayılmıştı. İnsana uygulanışının ortaya konulmasından (1859)[23] önce, topluma yönelik olarak (1847)[24] ilan edilmişti."[25]

Ama zaten Marx'ın Hegelci diyalektiğin tersine çevrilmesinden söz ettiği pasajın öncesinde ve sonrasında kendisinin Hegel'e nasıl yaklaştığıyla ilgili söyledikleri, Althusser'in Hegel'den arındırılmış Marksizm önerisine itiraz etmeyi zorunlu kılar: "Hegelci diyalektiğin gizemlileştirici yönünü neredeyse 30 yıl önce, henüz moda olduğu bir zamanda eleştirdim. Fakat tam da *Kapital*'in ilk cildi üzerinde çalıştığım sıralarda, bugünün eğitimli Almanya'sında meydanı boş bulan, hırçın, küstah ve vasat bir taklitçiler takımı (*Epigonentum*), gözü pek Moses Mendelssohn'un Lessing zamanında Spinoza'ya yaptığı gibi Hegel'e "ölmüş eşek" muamelesi yapmanın tadını çıkarıyordu. Bunun içindir ki, kendimi açıkça bu büyük düşünürün öğrencisi ilan etmişimdir ve değer kuramı

23 *Türlerin Kökeni.*
24 *Komünist Manifesto.*
25 Lenin, 1976, s. 141.

üzerine olan bölümün şurasında burasında onun kendine özgü ifade biçimiyle cilveleştiğim olmuştur."[26] Dolayısıyla Althusser *Marx İçin*'deki makalelerini yazmadan neredeyse bir yüzyıl önce Marx, Hegel'den neyin alınması neyin bırakılması gerektiği sorununun zaten üstesinden gelmiştir. Sonra Marx, Hegel'in devrimci ve sınıfsal karakterinden söz eder ve onun devrimci özünü izah eder: "Gizemlileştirilmiş biçimiyle diyalektik, var olanı yüceltir göründüğü için, Alman modası olmuştu. Oysa, rasyonel biçimiyle diyalektik, burjuvazi ve onun doktriner sözcüleri için rezil ve iğrenç bir şeydir çünkü diyalektikle var olanı olumlu bir şey olarak kavradığımız anda onun olumsuzlanmasını, zorunlu olarak yok olacağını da kavrarız çünkü diyalektik her oluşmuş biçimi, akan bir hareket içinde ve dolayısıyla bunun yok olup gidici yanını da gözden ayırmadan kavratır çünkü diyalektik hiçbir şeyin altında kalmaz, özünde eleştirici ve devrimcidir."[27] Öyleyse Marx burada her ne kadar Hegel'i gizemlileştirmekle itham etse de, Marx için Hegelci eleştiri hâlâ kesin olmayan bir şey olarak kalsa da ve insan Hegel'de genellikle zihin olarak görünse de, Marx eşanlı olarak onda yalnızca proletarya devrimi düşüncesinin kökenlerinin bulunduğunu ifade etmemektedir ama aynı zamanda Althusser'in sistemli olarak ideolojik olmakla itham ettiği Hegelci diyalektiğin burjuva düşüncesi için düşmanca karakterini de ifade etmektedir. Bu demektir ki, Marx, Althusser'in suçladığı

26 Marx, 2015, s. 29.

27 *A.g.e.*, s. 29. Althusser, 1950'de yazdığı "Hegel'e Dönüş, Akademik Revizyonizmin Son Sözü" başlıklı makalesinde, Marx'ın Hegelci diyalektiğin devrimciliğinden söz ettiği bu pasajı onaylayarak, doğrudan alıntılar. Althusser'in Hegel'den epistemolojik kopuşunun işaretlerini veren bu makale aslında, tıpkı Marx'ın kendi zamanıyla ilgili olarak söz ettiği, Almanya'daki muhafazakâr çevrelerde Hegel'in moda olmasına benzer biçimde, İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'da emperyalist-reaksiyoner güçlerin Hegel'i istismarına karşı bir uyarıdır. Bu metinde Althusser, Avrupa'da entelektüel yaşamda Hegel'in ve özellikle *Hukuk Felsefesi*'nin muhafazakâr ya da faşist siyaset için ve Marksizmin tahrifatı için "başkaldıran işçi sınıfı tarafından geride bırakılmış ve mahkûm edilmiş, can çekişmekte olan emperyalist burjuvazi" (Louis Althusser, "The Return to Hegel", ed. F. Matheron, çev. G.M. Goshgarian, *The Spectre of Hegel* içinde, London, Verso, 1997c, s. 180) ve onun küçük burjuva ideologları tarafından kullanıldığından söz eder.

Hegelci diyalektiğin işleyişini, yani hiçlikten başlayarak, negatif yoluyla gelişen, her zaman kökenine dönen ve sonra ondan kendisine geri dönen birleştirici bir dairsel hareketi, kapitalist üretim biçimini ve onun proletarya diktatörlüğünce ilga edilmesini düşünürken benimsemiştir ve bu nedenle bir zorunluluk olarak diyalektik hiçbir şeyin altında kalmaz. Hegelci diyalektiğin içerisinde eleştirinin tüm öğeleri gizli olarak yatmaktadır ve eleştiri aynı zamanda Hegelci kavramlarda içsel olarak mevcuttur. Bu durum şüphesiz Marx'a Hegelci kavramları kapitalist üretim biçiminin gerçekliğinin eleştirisinin kavramlarına tercüme etmesinde yardımcı olmuştur.

Marx asla kendi diyalektik teorisini ayrıntılı olarak açıkladığı bir metin kaleme almamıştır. Ama, "Marx eğer geride bir (büyük harfle) 'Mantık' bırakmadıysa da, *Kapital*'in mantığını bırakmıştır... Kapital'de Marx, tek bir bilime mantığı, diyalektiği ve materyalizmin bilgi teorisini [üç sözcüğe ihtiyaç yoktur: o bir ve aynı şeydir] uygulamıştır; bu Hegel'de değerli olan her şeyi almış ve daha da geliştirmiştir."[28] *Kapital*'in mantığında yaşayan belirleyici Hegelci düşünce çelişkidir. Marx'ta bunlar burjuva toplumu gerçekliğine ait zorunlu çelişkiler olarak gösterirler kendilerini; emek sömürüsüne içsel sınıfsal çelişki, kullanım değeri ve mübadele değeri arasındaki çelişki, üretkenlik artışı ve kâr oranı arasındaki çelişki, üretici güçlerin gelişimi ve kapitalist üretim ilişkileri arasındaki çelişiki. Bu çelişkiler ve bunların zorunlu olarak iktisadi krizde bir arada şiddetli biçimde infilak etmeleriyle oluşacağı varsayılan devrimci durum; burjuva toplumunun proletarya devrimiyle ilga edilmesi (*Aufhebung)* ile hakikat ve gerçekliğin özdeşleştiği hareket, Hegel diyalektiği ve onun kavramları yoluyla Marx tarafından, Hegel'in teori dünyasında oluşturmaya çalıştığı tinin, gerçek dünyada oluşmasının hareketi olarak geliştirilmiştir. Marx'ın Hegel'e üstün yönü buna, onun sınıf mücadelesi kavramı yoluyla gerçekten canlı ve gerçekten evrensel, gerçek bir içerik

28. Lenin, 1976, s. 317

sağlamış olmasıdır. Hegelci diyalektiğin gerçek devindirici güç olarak sınıf mücadelesiyle birliği yoluyla, meta üretici toplumu ezeli ve ebedi bir şey gibi açıklayan burjuva biliminin Marksist eleştirisi de gerçekleştirilir. Marksizmin sürekli oluş halindeki, canlılığını kaybetmeyen bir teori olmasının en önemli nedenlerinden biri, onun bir güç olarak bu mücadelede proletaryanın elinde silaha dönüşmesidir.

2. Althusser'in "Diyalektik Materyalizm"i Var Mıdır?

Althusser, diyalektiğin yapıları ismini verdiği öğeler arasından, yalnızca çelişki kavramını yeni bir içerikle formüle etmeye çalışmıştır. Bunu yapmak için de Mao Zedong'un 1937 tarihli "Çelişki Üzerine" başlıklı makalesine başvurur. Althusser'e göre Mao "Çelişki Üzerine"de Marksist çelişki kavrayışının Hegelci perspektife yabancı bir ışıkla ortaya çıktığı bir dizi analiz yapmaktadır. Althusser'e göre bu analizde yer alan temel çelişki ve tali çelişki; çelişkinin ana yönü ve tali yönü; uzlaşmaz çelişki ve uzlaşmaz olmayan çelişki; çelişkinin eşitsiz gelişim yasası gibi temel kavramları Hegel'de aramak boşunadır.[29] Althusser'in bu yolla Hegel'i, onun çelişki kavramının eksikliğiyle itham etmesi tuhaftır. Bir Marksist devrimcinin belirli bir tarihsellik için kendine özgü bir devrimci teori üretme gayretine içsel belirli kavramlar, 19. yüzyıl başı Almanya'sında yaşayan bir profesör tarafından düşünülmediği için, bu profesör itham edilmektedir. Marx'ın henüz doğmadığı bir zamanda, kapitalizmin yeni gelişmekte olduğu, burjuvazinin herhangi bir devrim teşebbüsünde bulunmadığı 19. yüzyıl başı Almanya'sında yaşayan bir profesör, felsefesinde özgürlüğü sınıf mücadelesinin kavramlarıyla değil ama ussal kavramlarla düşündüğü için, Althusser'e göre ideolojiktir, değersizdir ve unutulmalıdır; asıl mistifikasyon Althusser'in düşüncesidir. Bunun neden mistifikasyon olduğu, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'dan Althusser'in doğrudan alıntıladığı şu cümlelerde uygun biçimde

29. Althusser, 2002, s. 116.

anlatılır: "Aynı şekilde, on sekizinci yüzyıl mitlerinin toplumun ekonomik gelişiminin kökeninde hayal ettikleri bireysel üretici ya da üretimin temel öznesi olarak birey, bu ekonomik 'cogito', 'görünüm' olarak bile, ancak gelişmiş kapitalist toplumlarda görülür, yani üretimin toplumsal karakterini en fazla geliştirmiş olan toplumda. Aynı şekilde, en yetkin basit tümel olan mübadele de, 'tarihsel olarak tüm kesinliği içerisinde, toplumun en gelişmiş durumlarında görülür. (Bu kategori) asla her ekonomik ilişki içerisinde kendine bir yol açamaz.'"[30] Zaten Althusser'in bu alıntıyı yaptığı *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde Marx açık biçimde, "insanoğlunun yalnızca çözebileceği sorunların sorumluluğunu üstleneceğini"[31] ifade etmektedir ama Althusser Hegel'i henüz çözüme kavuşturamayacağı bir soruyu sormaması nedeniyle suçlamaktadır ve bu da mistifikasyondur.

Aslında bu Althusser'in takip ettiği genel örüntüyle uyumsuz değildir; o, sonraki Marksist düşünürler tarafından düşünülmüş herhangi kavramı Hegel'de bulamadığında Hegel'i ideolojik olmakla, spekülatiflikle, sahte soruları sormakla vb. itham eder.[32] Bundan sonra Althusser Marksist çelişki kavramını Lenin'in en

30 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* 166'dan aktaran Althusser, 2002, s. 239.

31 Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Political Economy", çev. Victor Schnittke, Yuri Sdobnikov, *Karl Marx, Frederick Engels Collected Works Vol.29* içinde. London, Lawrence and Wishart, 1987, s. 263.

32 Bunun bir başka örneği, Althusser Marx'ın kendi teorisini oluştururken Hegelci terimleri reddettiğini ileri sürdüğünde (bunun için verebildiği tek gerçek örnek Hegel'deki sivil toplum kavramıdır) ortaya çıkar: "Üretici güçlerin gelişme düzeyi, üretici güçlerin durumu: İşte, Marx'ın temel kavramları bundan böyle bunlardır: "Sivil toplum"un Marx'a yeni kavramların yerini belirtmiş olsa da…, malzemesini bize sağlamadığını kabul etmek gerekir. Fakat tüm bunları Hegel'de nerede bulmaktayız?" (Althusser, 2002, s.135). Söz edilenler şüphesiz Marx'ın geliştirdiği kavramlardır ve hiçbir biçimde Hegel düşüncesinde kendilerine yer bulmazlar. Ama zaten konu Marx'ın kapitalizmi sürekli hareket halindeki ve onarılamaz çelişkilerden muzdarip bir gerçeklik olarak kavramasında Hegelci diyalektiğin önemidir. Kendi çağının filozofu olarak Hegel, kapitalist üretim biçimini düşünmek için gerekli kavramları üretmedi diye Marksizmin ona olan teorik borcunu inkâr etmek saçmadır.

zayıf halka teorisi yoluyla açıklamaya çalışır.[33] Althusser Mao'dan çelişkilerin çeşitliliğini, eşitsiz gelişimlerini, Lenin'den bu çeşitliliğin kaynaşıp, yoğunlaşması fikrini ve Engels'in Joseph Bloch'a 1890 tarihli mektubundaki[34] mikroskobik çeşitliliğini alarak "üstbelirlenim" kavramını türetir. Althusser'in üstbelirlenim kavramının birincil kaynağı olan Engels'in Bloch'a mektubunda aslında Engels, Hegel'in diyalektik işleyişine benzer bir hareketten söz etmektedir. Mesela Engels şöyle söyler: "Tüm bu etkenlerin (üstyapılar) etkisi ve tepkisi vardır; bunların içinde ekonomik hareket, sonsuz sayıda rastlantı (yani, aralarındaki içsel bağlantı pek uzak ve kanıtlanması pek güç olduğundan yokmuş gibi kabul edebileceğimiz ve gözardı edebileceğimiz şeyler ve olaylar) arasındaki bir zorunluluk olarak kendi yolunu açar."[35] Bu pasajda söz edilen ekonomik hareketin zorunluluğunun Hegel'de bulduğu karşılık Tin'i (tarih olarak Tin'i) oluşturan hareketin zorunluluğudur ve Engels'te ekonomik hareketin sonsuz sayıda rastlantıyı kendine tabi kılması gibi, Hegel'de de çok sayıda moment birbirlerini yadsımaları yoluyla sonunda Tin'e tabi oldukları ölçüde teorik varlıklarını kazanırlar. Althusser de Engels'i onaylarken bu diyalektik hareketin mantığı içinde konuşur: "... üstyapı öğelerinin bir etkinliği vardır ama bu etkinlik bir anlamda sonsuzluk içinde dağılır, etkilerin, rastlantıların sonsuzluğu içinde dağılır, öyle ki,

33 *A.g.e.*, s. 116-122. Althusser Rusya'nın emperyalist zincirin en zayıf halkası olmasının, o dönemde olası tüm tarihsel çelişkilerin tek bir devlet içinde birikimi ve yoğunlaşması olduğunu söylerken (*a.g.e.*, s. 118) zorunlu olarak çelişkiyi ilk defa düalist zıtlık mantığı içerisinde değil, ama yeni bir tümlüğün oluşmasının sürekli olarak hareket halindeki ilişkisi olarak anlayan Hegelci çelişki kavramına işaret etmiş olur.

34 "Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının çeşitli öğeleri –sınıflar mücadelesinin politik biçimleri ve sonuçları-, muzaffer sınıf muharebeyi kazandığında oluşan kurumlar, vs., hukuksal biçimler, hatta tüm bu gerçek mücadelelere katılanların beynindeki yansıları, politik, hukuksal, felsefi teoriler, dini kavrayışlar ve dogmatik sistemler halinde bunların sonraki gelişimleri de tarihsel mücadelelere etkide bulunurlar ve birçok durumda baskın biçimde mücadelenin biçimini belirlerler..." (Engels'in Bloch'a 21 Eylül 1890 tarihli mektubu, Ed. Sociales, Marx ve Engels, *Etudes Philosophique,* s.128'den aktaran Althusser, 2002, s. 137).

35 *A.g.e.*, s. 145.

sonsuz-küçüğün ucuna varıldığında içsel bağlantılar kavranılamaz (kanıtlanması çok güç) olduğunda, artık bu etki var olmayan bir şey olarak kabul edilebilir... sonuçta, makroskopik zorunluluk bu sonsuz-küçük mikroskobik çeşitlilik içinde 'kendi yolunu açar', yani sonunda baskın çıkar."[36]

Althusser'e göre Hegelci çelişki karşısında Marksist çelişkinin özgüllüğünü oluşturan üstbelirlenimdir,[37] o üstbelirlenim kavramının merkezi bir yer tuttuğu yapısalcılığının kısa bir formülasyonunu şöyle verir: "Marx'ta, ekonomik olan ile politik olanın zımni özdeşliği yok olarak, yerini tüm toplumsal oluşumların özünü oluşturan karmaşık yapı-üstyapı içinde belirleyici kerte'lerin ilişkisinin yeni kavranışına bırakır... Bir yandan (ekonomik) üretim tarzının son kertede belirleyiciliği; diğer yandan, üstyapıların görece özerkliği ve özgül etkinlikleri. Burada, kendine ilişkin bilinçten (ideoloji) yola çıkarak açıklamaya dönük Hegelci ilkesinden, aynı zamanda da Hegelci görüngü-öz-...nin hakikati temasından açıkça kopar."[38] Her ne kadar Marksizmde yapı ve üstyapı arasındaki belirleyicilik ilişkisi bu makalenin kapsamını aşacak bir tartışmayı gerektirse de, kısaca belirtmek gerekir ki, Marx'ın herhangi bir eserinde "toplumsal oluşumların özünü oluşturan belirleyici kerteler"in varlığına ya da "üstyapıların görece özerkliği"ne işaret eden bir şeyler bulmak mümkün değildir. Burada Althusser bir kez daha Marx'ın en önemli eserlerini görmezden gelir, seçtiği birkaç metin yoluyla kendi "bilimsel Marksizm"ine bir kavram türetir, sonra bu kavramın tüm Marksizme içsel olduğunu ileri sürer ve böylece Hegelciliğin ya da genç Marx'ın Marksizme ait olmadığı güya ispat edilmiş olur.

Althusser, Hegelci çelişki kavramını kendi Lenin yorumlaması yardımıyla basitlikle ve tek yönlü olmakla tanımlamak ister, ama Lenin'in kendisi *Mantık Bilimi* üzerine aldığı notlarda Hegelci çelişkinin basit çelişki olmadığını gösterir ve Hegelci çelişki

36 *A.g.e.*, s. 145.
37 *A.g.e., s.* 131.
38 *A.g.e.*, s. 136-137.

kavramını onaylar: "Hegel bu dışlanmış orta önermesinden söz eder. Bir şey ya A'dır ya da A değildir; üçüncü yoktur… Burada eğer kastedilen, her şeyin bir karşıtlık terimi olduğuysa (*alles ein Entgegengesetztes ist*), her şeyin kendi negatif ve pozitif belirlenimine sahip olduğu, o zaman bu doğrudur… Sonra Hegel kurnazca, bir üçüncü olmadığını söyler. Bu tezin kendisinde bir üçüncü vardır. A'nın kendisi üçüncüdür, çünkü A, hem +A hem de -A olabilir. Dolayısıyla bir şeyin kendisi dışarıda bırakılması gereken üçüncü terimdir. Bu zekice ve doğrudur. Her somut şey, herhangi somut şey, diğer her şeye karşı çok parçalı ve sıklıkla çelişkili ilişkiler içinde durmaktadır."[39] Dolayısıyla Hegelci çelişki, Althusser'in ileri sürdüğü şekilde basit, tek bir karşıtlık üzerine kurulu değildir. Hatta Hegel'de çelişki, Althusser'in Mao'dan aldığı "temel", "tali", "eşitsiz" gibi kavramlarla tanımlanmanın biçimsel karmaşıklığının ötesinde, kavram olarak kendisi için, içsel olarak sürekli hareket halindedir,[40] yer değiştirir ve öznenin belirleyiciliğine tabidir (özne olarak Lenin).

Althusser'in Hegelci diyalektikten ayrı, özgül bir Marksist diyalektiğin varlığını ispat etme girişimi, ağırlıklı olarak onun çelişki kavramı üzerine düşünmesiyle gerçekleşir. Althusser Hegelci çelişkiyi Marksist çelişkiden ayırmak için üç kavrama başvurur: 1. Temel çelişkiler ile tali çelişkiler arasındaki ayrım; 2. Çelişki-

39 Lenin, 1976, s. 137-138.

40 Çelişkinin devindirici gücüyle ilgili Lenin, *Mantık Bilimi*'nden şu pasajı alıntılar: "… çelişki tüm hareketin ve hayatiyetin kökenidir ve her şeyin hareket ettiği ve iç tepiye ve hareketliliğe sahip olduğu bir çelişkiyi içerdiği ölçüde böyledir… Sıradan deneyimin kendisi en azından çok sayıda çelişkili şeyin, düzenin falan olduğunu ilan eder, çelişki onlara içerilmiştir ve dışsal yansıma içinde değildir. Ama dahası, o şurada burada kendisini gösteren bir sapma olarak alınmamalıdır yalnızca, o özsel belirlenimi içindeki Negatif'tir, tüm öz devinimin ilkesidir" (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von L. von Henning. T. 1. Die objektive Logik. Abt. 2. Die Lehre vom Wesen, 1834'ten aktaran Lenin, 1976, s. 140). Hegel'de çelişki devindiricidir ve Althusser'in ileri sürdüğü gibi tarihin bir anındaki toplam dünyanın her bir momentinde (dinde, hukukta, sanatta, özel mülkiyette, felsefede vb.) kendisini gösteren basit kökensel çelişki değildir; çelişki çok sayıdadır, her yerdedir

nin temel yanı ile tali yanı arasındaki arasındaki ayrım. Nihayet üçüncü bir kavram: 3. Çelişkinin eşitsiz gelişimi.[41] Althusser bu üç kavramdan yola çıkarak bazı sonuçlara ulaşacaktır. Bu kavramlar karmaşık bir sürecin varlığına göndermede bulunur.[42] Karmaşık süreçler her zaman için verili karmaşıklıklardır, bunların kökensel basitliklere indirgenmesi asla düşünülmemiştir.[43] Her koşulda Hegel'e yabancı bir dünyadayızdır ve ister öz olsun ister kategori, basitliğin katışıksız varlığıyla asla işimiz yoktur, karmaşık ve yapılanmış varlık ve süreçlerin, "somut"ların varlığıyla karşılaşırız. Hegelci çelişkinin ana yatağını sonsuza dek çürüten şey, bu temel ilkedir.[44] Althusser'in burada karşı çıktığı aslında çelişki yoluyla özne ile nesnenin, biçim ile içeriğin, bilinç ile öz-bilincin özdeşleşeceği Hegelci hakikatin, Tin'in gerçekleşmesinin basitliğidir; yoksa Hegelci diyalektik basit, tek bir temel çelişkiye dayalı değildir –Marksizmde iktisadi çelişkinin de tek bir temel çelişki üzerine kurulu olmadığı gibi. Hegel'de daha çok yabancılaşmış dünyanın, yabancılaşmış filozofun yabancılaşmış dünya düşüncesinin içerdiği muhtelif çelişkiler (köle ile efendi arasında, mutsuz bilincin kendi içerisinde, dinin resim-düşüncesinde, aydınlanmanın fayda kavramında vb. ifade bulan) vardır ve her birine ait olan özgül bir karmaşıklık vardır. Althusser burada sanki Hegelci çelişkinin –her ne kadar Althusser bunu iki karşıtlı basit süreç olarak anlamak istese de- üçlü (*triadic*[45]) karakterine karşı daha büyük bir açıklayıcılık gücüne sahip "karmaşık", "yapılanmış" bir çelişkiler bütünü teklif ediyor gibi görünmektedir. Ama asıl olarak karmaşıklık Marx'a ait bir kavram

41 Althusser, 2002, s. 236.
42 *A.g.e.*, s. 237.
43 *A.g.e.*, s. 238.
44 *A.g.e.*, s. 240.
45 "Elbette üçlü form, ansız bir şemaya, salt gölgeye indirgendiğinde ve bilimsel örgütlenme bir terimler tablosuna indirgendiğinde bilimsel olarak değerlendirilmemelidir. Kant bu üçlü güdüsel olarak yeniden keşfetmişti ama o, onun çalışmasında hâlâ cansız ve kavranmamıştır…" (G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, *çev.* A.V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, s. 29).

değildir ve karmaşıklığın Engels'in Bloch'a mektubunda söz ettiği sonsuz, rastlantısal mikro-belirlenimlerin belirsiz metafiziğinden başka neye işaret ettiği de belirsizdir.

Böylece Althusser kendi "karmaşıklık" kavramının karşısına Hegel'de bulduğu "kökensel basitlikler"i koymuş olur ve böylece formüle etmek istediği Hegelci diyalektikten mutlak ayrılmış Marksist diyalektiğe doğru bir adım atar. Althusser, keşfettiği ayrımı bundan sonra şöyle detaylandırır: "Marksizmin reddettiği şey, biçimi ne olursa olsun "en dipteki bir köken"le eksiksiz bir şekilde çakışma şeklindeki felsefi (ideolojik) iddiadır… (Hegel'de, hiçlikle doğrudan doğruya özdeş varlık demek olan başlangıç düşüncesi; yine Hegel'de, kökeni yeniden oluşturan her sürecin sonsuz kez (yeniden) başladığı basitlik, vs…); ayrıca kendini (sürecin her uğrağında yeniden üretilen) başlangıçtaki bu basit birlik olarak gösteren Hegelci felsefi iddiayı da reddeder…"[46] Öncelikle söylemek gerekir ki, Hegel felsefesi en dipteki bir kökende eksiksiz çalıştığı iddiasını hiçbir biçimde içermez. Hegelci felsefe kökende kalmaz, hiç durmayan bir içsel hareket yoluyla Tin'e ulaşılacağını varsayar ve bu Tin de kökende bulunmaz. Bunun yanında Hegelci felsefenin eksiksiz çalıştığı iddiası da yanlıştır çünkü devamlı bir harekete dayalı olan Hegelci diyalektik önceden belirlenmiş bir ereğe doğru pürüzsüz biçimde ilerlemez ve Hegelci diyalektik hareketin hiçbir anında bir başka andakiyle türdeş, teleolojik bir yeniden üretim de gerçekleşmez. Althusser sürekli olarak Hegel'de mutlak nosyonun önceden bildirilmiş olduğunu ileri sürer. Ama Hegel hiçbir biçimde Tin'in gerçekleşmesi için aşılması gereken muhtelif yabancılaşma formlarının kendi sonucunda aşılmış olduğunu ya da us tarafından kendiliğinden aşılacağını belirtmez ve o, yabancılaşmanın muhtelif formlarını aydınlanma[47] ve din olarak da belirtmiş olduğu için,

46 Althusser, 2002, s. 241.

47 Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nin tek bir alt-bölümünü (Hegel, 1977, 328-355) neredeyse tamamen Aydınlanma eleştirisine ayrılmışken ve aslında tüm eserde bundan daha fazlası da varken, Althusser'in *Kapital'i Okumak*'ta aydınlanma felsefesinin rasyonalitesinin kavramsal gelişiminin

bunlar da hem on dokuzuncu yüzyıl başında hem de şimdi ideolojiler olarak varlıklarını sürdürdükleri için, hâlâ mutlak nosyona ulaşmanın önündeki engellerdir. Dolayısıyla Hegel yalnızca yabancılaşmanın aşılacağı hareketi vermiştir, ama hiçbir biçimde bu hareketin tüm bir dünya için kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğini ileri sürmemiştir, önceden bildirmemektedir. Aynı pasajda Althusser'in Hegelci diyalektiği Marksist diyalektikten ayırma gerekçesi olarak yer alan "Hegel'de hiçlikle doğrudan doğruya özdeş varlık demek olan başlangıç düşüncesi" ifadesi aslında tam olarak Marx'ın *Kapitali*'ni Marksizmden dışlar. Öncelikle diyalektik hiçlikten başlamak zorundadır ve ancak sonra içerik kazanır ve hakikate doğru yol alır. Hiçliğin varlığı olarak başlangıç düşüncesi yalnızca Hegelci diyalektiğe ait değildir, –daha sarih ve güçlü biçimde- Marksist diyalektiğe aittir. Marx'ın diyalektiğinde hiçlik, özünü yitirmiş işçi olarak insanın somut varlığında vardır; bu insan kapitalist üretim biçiminde mülksüzleştirilmiştir ve dolayısıyla Marx'a göre özgürleştirilmiştir; bu özgürleşmiş insan hiçlikten başlar ve onu hiçliğe (özgürlüğe) mahkûm edenleri *Kapital*'in "İlk Birikim" kısmında mülksüzleştirerek (yadsımanın yadsınması) gerçek özgürlüğüne kavuşacaktır. Althusser'in kendi Marksist diyalektik anlayışından kesin olarak dışlamaya çalıştığı kökensel basit birlik Marx'ta Hegel'den daha açık ve gerçek olarak verilmiştir. O halde Althusser için *Kapital* de Marksizm dışında olmalıdır.

Bundan sonra Althusser daha önce kendilerini çok kez gösterdikleri ve sanki salt çok kez tekrar edilmiş oldukları için ikna edici olmaları gereken temalar yoluyla Hegel'den koparılmış bir Marksist diyalektiğin üretilmesi işine devam eder: tersine çevrilme yoktur, ortadan kaldırma vardır; somut nesnelerin karmaşık yapısının hem nesnenin gelişimine hükmeden hem de onun bilgisini yaratan teorik pratiğin gelişimine hükmeden yapının

sistematik biçiminin Hegel tarafından verildiğini (Louis Althusser, "'Kapital'den Marx'ın Felsefesine', çev. A. Işık Ergüden, *Kapital'i Okumak* içinde. İstanbul, İthaki, 2007b, s. 70) ileri sürmesi tuhaftır.

verisinin bilinmesinin gerekliliği; kökensel özün yokluğu; verilinin varlığı ve basit birliğin yokluğu; yapılanmış karmaşık birliğin her zaman önceden verili olması; bu yapı içinde Hegelci diyalektiğin teorik kategorilerinin varlıklarını sürdüremeyecekleri; tekrar sıralanan Hegelci kavramlar ve onların tekrar Althusser tarafından reddedilmeleri vb.[48] Tüm bunları sıraladıktan sonra Althusser bir tuhaflık daha yaratır ve şöyle söyler: "bir bilimi oluşturmaya ya da geliştirmeye kendini adamış bir bilim insanı, sınıf mücadelesini geliştirmeye kendini adamış bir politikacı söz konusu olduğunda; bu durumda, nesneye yaklaşık olarak doğru kategoriler dayatmak söz konusu olmaz, olamaz."[49] Ama aslında Althusser'in kategorilerinin neredeyse tamamı kesinlikten çok uzaktır, soyuttur, gerçeklikle ilişkisi en iyi ihtimalle belirsizdir, Marksist teoriyle doğrudan bir bağlantıdan yoksundur; Althusser kendisini yanlışlamaktadır.

Althusser Hegelci kavramları Marksizmden defetmekte ısrarcıdır: "Gerçekten oluşmuş Marksist pratiklerde kullanılan ve işletilen kategoriler Hegelci kategoriler değildir: bunlar başka kategorilerdir. Marksist pratik içinde işletilen Marksist diyalektiğin kategorileridir."[50] Ama şu ana kadar Althusser'in Marksizmden çıkarmak istediği çok sayıdaki Hegelci kavramın yerine koymayı teklif ettiği tek gerçek kavram çelişkinin eşitsiz gelişimidir. Althusser Marksist diyalektiği tanımlayacak ne bir kavram seti üretmiştir ne de varolmakta olan bir kavram setinin Marksizm için daha uygun olacağına işaret edebilmiştir. Althusser daha sonra *Kapital'i Okumak*'ta bu başarısızlığını itiraf eder: "... Marx'ın söyleminin –ilkesi gereği- Hegel'in söylemine yabancı olduğunu, onun diyalektiğinin Hegelci diyalektikten tamamen farklı olduğunu ileri sürebilmiş olsak da, daha öteye gidemedik."[51] Althusser *Marx İçin*'de büyük çaba gösterse de, *Aufheben*, yadsımanın yad-

48 Althusser, 2002, s. 242.
49 *A.g.e.*, s. 243.
50 *A.g.e.*, s. 244.
51 Althusser, 2007b, s. 79.

sınması, yabancılaşma ve başka Hegelci kavramların Marx'ın tüm çalışmalarında teorik olarak zaman zaman belirleyici ve hayati konumu veriyken, bu Hegelci kavramların Marx'ın diyalektiğine ait olmadığı konusunda belirgin bir ilerleme sağlayamamıştır ve bu konuda ikna edici değildir. Şimdi *Kapital'i Okumak*'ta Althusser bu kavramların Marx'ın teorisinden ayrılamayacağını kabul eder ve bu kavramların neden Marx'ın teorisinde yer almak zorunda olduğunu şöyle açıklar: "Zorunlu teorik kavramlar, onlara ihtiyaç duyulduğunda, kendi kendilerine, sipariş üzerine, büyülü bir şekilde oluşuyor değildir. Tersine, tüm bilim ya da büyük felsefelerin başlangıç tarihi, yeni kavramlar bütününün nizami sıralar halinde geçit töreni yapmadıklarını gösterir; kimi kavramlar kendilerini çok uzun süre bekletir ya da ödünç giysiler içinde törene çıkarlar, üzerlerine uydurulmuş giysileri sonra giyerler; tarih terziyi ve kumaşı sağlamadığı sürece bu böyledir. Bu arada, kavram eserlerde mevcuttur, ama kavram biçiminde değil, başka biçimde; ifade edilmiş, el altında bulunan ya da büyüleyen kavramların başka sahiplerinden 'ödünç alınma' bir biçimin içinde kendini arayan bir biçimde mevcuttur. Tüm bunlar, Marx'ın özgün analiz yöntemini, bu yöntemi keşfettiği anda bile bunu önceden mevcut bir yöntem olarak ele almasındaki ve Hegelci palamarlarını koparıp attığı an bile bunu Hegel'den ödünç aldığını düşünüyor olmasındaki paradoksal olgunun kavranabilirliğinden başka bir şey olmadığını anlatabilmek içindir."[52] Althusser, aynı şeyi başka bir yerde şöyle tekrar eder: "... Marx, teorik olarak kendi devrimci yaklaşımının kavramını ve teorik içerimlerini teorik olarak uygun biçimde düşünüp geliştirmemiştir... elinden daha fazlası gelmediğinden, kısmen ödünç alınmış kavramlar içinde ve özellikle de Hegelci kavramlar içinde düşündü..."[53] Şüphesiz hâlâ neden Hegelci kavramların Marksizmden koparılmasının Marksist teorinin kusursuzluğu ya da gerçek toplumsal devrimci pratiğin gelişmesi ve başarısı için hayati bir zorunluluk olduğuyla ilgili

52 *A.g.e.*, s. 80-81.

53 Althusser, 2007a, s. 374-375.

bir açıklama bulunmamaktadır — Hegel felsefesinin ideolojik olmakla itham edilmesi dışında ve belirtmek gerekir ki, Hegel'in neden ideolojik olduğu da tüm belirsizliğini korumaktadır.

3. Teorik Anti-Hümanizm: Öznesi Olmayan Tarih

Althusser'in mutlak anti hümanizmi (öznenin olmadığı bir tarih kavrayışı) tam olarak *1844 Elyazmaları*'nda Marx'ın Hegelci mantığa içsel düşünce eleştirisinde işaret ettiği yabancılaşmış düşüncenin (gerçek yaşamdan soyutlanmış bir düşünce olması anlamında) farklı yollarla ve kavramlarla ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Marx'ın eleştirisi şöyledir: "*Mantık* -zihnin dünya parası, doğanın ve insanın spekülatif ya da *zihinsel değeri*- onun özü tüm gerçek belirlenimlere kayıtsız hale gelmiştir ve dolayısıyla gerçek değildir- *yabancılaşmış düşüncedir* ve dolayısıyla doğadan ve gerçek insandan soyutlayan düşüncedir: soyut düşünce."[54] Althusser de -her ne kadar tarihten doğayı soyutlamakla itham edilemeyecekse de- gerçek insanı bir özne olarak yok sayarak kendi metafizik tarih kavrayışını oluşturur ve böylece kendisini Hegel gibi yabancılaşmış bir insan olarak felsefeci formunda oluşturur.

Althusser'in kendi tarih kavrayışından özneyi dışlaması, onun teorik anti-hümanizminde karşılık bulur. Genç Althusser ve *Marx İçin* ve sonrası Althusser arasındaki epistemolojik kopuşun çok açık biçimde kendisini gösterdiği bir kavram hümanist dünya ve tarih kavrayışıdır. Althusser teorik anti-hümanizmini Hegel, Gramsci ve Lukàcs eleştirilerinde gösterir. Althusser, ilk eserlerindeki teorik hümanizm hâkimiyetini daha sonra kesin olarak reddedecektir. Mesela onun daha sonra bir kavram olarak düşünmeyi reddettiği gerçek bir insan olarak işçi, özellikle yabancılaşmış işçi, kendisine onun master tezinde yer bulur. : "Emekçi… onun kontrolünden kaçan üründe varlıklarını ve kişiliğini

54 Karl Marx, "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844", çev. Martin Milligan, Barbara Ruhemann, *Karl Marx, Frederick Engels Collected Works Vol.3* içinde. London, Lawrence and Wishart, 1975, s. 330.

kaybeder, onun vücut bütünlüğü bile tehlikededir."[55] Althusser işçinin yabancılaşmasını anlatır ve bu sırada işçi onun için tarihi yapan, acı çeken, aç kalan, yabancılaşan gerçek bir insandır.[56] Althusser, "yabancılaşmasının önemini kavrayan, daha önce sanki kendi takdiri ilahisiymiş gibi ona boyun eğmiş proletaryadan söz eder.[57] Master tezinin, "İçeriğin Günahları" başlıklı kısmının sonraki sayfalarında Althusser'in kullandığı kavramlar hümanizmle doldurulmuştur: proletarya bedenleri, ruhsuz bir evrenselliğin gerçek bir gövdesi olarak proletarya; yeniden fethedilmiş birlik, özne ve yüklemin birliği, özgür insan dünyası, doğal birliğin yerini almış insan birliği; insanlık dışı bir evrenselliğin, insanın tasarımlarına tabi olan bir evrenselliğe dönüşmesi; insanın insanoğlu olmak için doğru doğasını fethetmesi; işçinin proletaryada insan kardeşliği olarak özsel varlığını gerçekleştirmesi; insanın amacının insan olması vb.[58] Althusser tüm bunları *1844 Elyazmaları*'ndan Marx'ın Fransız sosyalistlerinin kardeşliğinden söz ettiği hümanist içeriği çok kuvvetli bir alıntıyla destekler: "Onlar için insanların kardeşliği boş bir ifade değil, gerçekliktir ve insanın asaleti onların çökmüş bedenlerinden dışarıya ışık saçmaktadır."[59] Başka bir yerde Althusser Marx'ın eserinin hümanist içeriğinden söz eder: "Marx'ın çalışmasının önemi budur: günümüzün sosyo-ekonomik yapısı içerisinde insan kategorilerinin keşfi ve ele geçirilmesi."[60] Master tezinin son sayfasında Althusser tam olarak Gramsci'nin tarihsel maddecilik kavrayışını hatırlatacak şekilde şöyle söyler: "Marksist hareket bir maddeciliktir, ama aynı zamanda bir hümanizmdir."[61]

---

55 Althusser, 1997b, s. 135.

56 *A.g.e.*, s. 135.

57 *A.g.e.*, s. 136.

58 *A.g.e.*, s. 137.

59 Karl Marx, Euvres philosophiques, Vol. VI. 87'den aktaran Althusser, *a.g.e.*, s. 137.

60 *A.g.e.*, s. 154.

61 *A.g.e.*, s. 156. Lenin, henüz Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni okumadığı bir zamanda, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'de benzer bir şey söyler: "Marx ve Engels çalışmalarında vurguyu diyalektik *materyalizmdense, diyalektik*

Althusser tarihi yabancılaşma -gerçek insanın yabancılaşması- kavramıyla düşünmeye ve gerçek insanı tarih yapıcı özne olarak kabul etmeye Hegel'den kopuşunun ilk işaretlerini verdiği Jean Lacroix'ya mektubunda da devam eder. Althusser yabancılaşmayı hümanist temalarla düşünmektedir; insanın ürettiğinden başka insanlar tarafından yoksun bırakılması, uygun amacından saptırılmış gerçek kapasitelerle donanmış insanın kendisini gerçekleştirmesinden yoksun bırakılması, proletaryayı, onun ve kardeşlerinin ürettiği mallardan yoksun bırakan kapitalist hırsızlık, kapitalist tarafından proletaryanın itibarının çalınması, soyguncuların ortadan kaldırılmasıyla insanlığın tarih öncesinden tarihine geçişi vb.[62] Bu kavramlar ve kavramların Althusser tarafından ifade edilme tarzına içerilmiş hissiyat, bu sırada Althusser'in hâlâ güçlü biçimde Marksizmi bir hümanizm olarak düşündüğüne ve gerçek bir insan emekçiyi tarihi yapan özne olarak kabul ettiğine işaret eder. "Marx'ta… tarih insan faaliyetinin, insan faaliyetinin tümlüğünün ürünüdür."[63]

Althusser'in Hegelcilikten epistemolojik kopuşunu tanımlayan bir başka kavram hakikattir. Bu kopuş da aslında kendi başına tecrit içinde değil, Althusser'in öznesiz tarih anlayışıyla bir arada düşünülmelidir. Althusser'de felsefeci olarak özne, önüne salt kendi illüzyonlarının dayattığı sorunları önüne koyduğu için ideolog haline gelmiştir ve dolayısıyla tarihe gerçek soruları soran bir özne olamaz. Proletarya da, Althusser'de verili bir yapı olarak burjuva toplumunun dayatmalarını heteronom bir varlık gibi, boyun eder vaziyette kabul ettiği için özne olma vasfını yitirmiştir. Böylece Althusser'in Marksizminde hakikati üretecek kimse kalmaz; hakikat mutlak hiçlik olur. Bu, Althusser'in Lacroix'ya mektubundaki tutumun tam aksidir: "İşçiler tıpkı bize ekmek

materyalizme yapmışlardır ve tarihsel *materyalizmdense*, *tarihsel* materyalizmde ısrar etmişlerdir" (V.I. Lenin, "Materialism and Empirio-Criticism", çev. Abraham Fineberg, ed. Clemens Dutt, *V.I. Lenin Collected Works Volume 14* içinde. Moscow, Progress Publishers, 1977, s. 329).

62 Althusser, 1997a, s. 209-210.

63 *A.g.e.*, s. 208.

verdikleri gibi, bize üzerinde yaşadığımız hakikati de verirler, sana üzerinde yaşadığın hakikati verirler, senin felsefeni yapmak için kullandığın hakikati... biz eğer onlara üzerinde yaşayacakları hakikat olarak, onların görebileceği ve hissedebileceği hakikat, insanların bize verdikleri, biz onun üzerinde yaşayalım ve onlara geri verelim diye, bunu geri veremiyorsak, o zaman onlara ihanet eden bizlerizdir"[64] Gençliğinden kurtulmuş Althusser'de, hakikatle beraber, söz edilen hakikat dolayımıyla oluşan diyalektik de hiçliğe karışır.

Öznesiz tarih kavrayışı ve bu kavrayışın zorunlu olarak hakikatin bulunması düşüncesini dışlamasıyla bağlantılı olan başka bir içeriksizleştirme mantığı Althusser'in -teori ve pratik arasındaki üretken diyalektik ilişkiyi yok sayan- teorik-pratik kavramı yoluyla işler. Althusser'in "bilimsel Marksizmi" için değerli tek pratik, teorik pratiktir; bu da basitçe teori oluşturulması demektir. Althusser'in teorik pratik kavramı teori ile pratik arasındaki diyalektik ilişkinin koparılmasının kavramıdır ve eşanlı olarak bu kavram yoluyla pratik, teori için köleleştirilir, teori mutlak olarak pratiğe -sanki her pratik faaliyet zorunlu olarak aynı zamanda bir teorik faaliyet de değilmiş gibi- öncelikli hale getirilir; onlar artık eşitler olarak birbirleriyle ilişkileri içinde, ilişkileri yoluyla bir mutlağı oluşturacak devrimci faaliyetler değillerdir. Bu düşünce işleyişinin başka bir çıkarımı vardır. Ekmeğini alın teriyle kazananların pratiği ikincil olduğu için ve onların kendilerinin devrimci Marksist kavrayışlarını oluşturamayacakları önceden kabul edildiği için özne (işçi sınıfı) ve töz (kendi devrimci teorisi) birliği, kendindenin kendisi için oluşu da yadsınmış olur.

Marx *1844 Elyazmaları*'nda Hegel'in emek kavrayışını şöyle eleştirir: "Hegel emeği insanın özü olarak kavrar -insanın sınamadan geçen özü olarak: o emeğin yalnızca pozitif veçhesini görür, negatif veçhesini değil. Emek insanın yabancılaşma içinde, ya da yabancılaşmış insan olarak kendisi için oluşudur. Hegel'in bildiği ve tanıdığı tek emek soyut zihinsel emektir. Dolayısıyla felsefenin

64 *A.g.e.*, s. 218.

özünü oluşturanı -kendisini bilen insanın yabancılaşması ya da kendisini düşünen yabancılaşmış bilimi- Hegel kendi özü olarak kavrar..."[65] Althusser'in yaptığı da budur. Marx'ın Hegel'de eleştirdiği, emeğin insanın yabancılaşması içinde oluşu olarak düşünüldüğü kavrayışı Althusser tekrar edecektir. Althusser de kendi teorisinde emeğin tek bir soyut türünü dikkate alır, o da teorik pratiktir. Böylece Althusser'in pratik teorisi de yabancılaşmış bir teori olarak kalır.

Teorik-pratik kavramı ve onun Althusser düşüncesinde genel olarak pratik içindeki *primus inter pares* konumu kendisini "Marksizm Üzerine"de göstermeye başlar: "Bilimsel hakikatleri, onların temeli olan bilimsel pratikten (kendisi genel olarak insan pratiğinin en soyut formudur) ayrı değerlendiremeyiz... bu pratik, fiili gerçekte, tüm hakikatin kökenini ve kriterini oluşturur."[66] Althusser burada bilimsel pratiğe neredeyse aşkın bir varlığın gücünü, belirleyiciliğini, hükümranlığını atfeder. Sıradan insanın tüm faaliyeti bilimsel pratiğe ikincil, basit pratikler konumuna indirgenir.

Althusser, Feuerbach üzerine ikinci tezi alıntılar: "Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilmeyeceği, teoriyle ilgili değil, pratikle ilgili bir sorudur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, düşüncesinin 'bu-taraflılığını' pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten tecrit edilmiş biçimde düşüncenin gerçekliği ya da gerçekdışılığı üzerine tartışma, salt skolastik bir sorundur."[67] Bu tezden çıkarılacak basit bir hakikat vardır: düşüncenin hakikati kendisini gerçek dünyayla ilişki içinde kanıtlamalıdır, muğlak, sonu gelmez ve hiçbir biçimde hakikati ortaya çıkaramayacak skolastik tartışmalarda değil. Ama Althusser'in çıkarımı çok farklıdır. Althusser bu tezden hakikati çıkarır, insan düşüncesini çıkarır, düşüncenin gerçekliğini, iktidarını, bu dünyalılığını çıkarır ve geride yalnızca pratiğin kendisini bırakır.

---

65 Marx, 1975, s. 333.

66 Louis Althusser, "On Marxism", ed. F. Matheron, çev. G.M. Goshgarian, *The Spectre of Hegel* içinde. London, Verso, 1997d, s. 251.

67 Marx and Engels, Selected Works, 28'den aktaran Althusser, *a.g.e.*, s. 251.

Althusser böyle yaparak pratiğin gerçekliğini, apaçık olmasından gelen gücünü kendi tarafına çekmek ister, bunu yapar ama onun pratik kavrayışı salt teorik-pratik olduğu için Althusser'de kavram olarak pratik ve fiiliyat olarak pratik birbirlerine yabancılaşır. Bunu yaparken Althusser Hegel'de eleştirdiği şeyi kendisi tekrar eder, çünkü Althusser'e göre bu tezdeki konumlanış, pratiğin, gerçeğinin bilginin meşruiyetiyle ilgili tüm soruları kuşattığını (*envelopment*)[68] teyit eder, bu gerçeğin hakikati de dahil olmak üzere, bu gerçeğin ötesinde bilgi için bir de jure temel arayışı yoluyla hakikate ulaşma iddiasındaki herhangi felsefi düşünceyi reddeder. Bu düzeyde titiz tefekkür kendi başına elde etmeyi amaçladığı hakikatle uyumlu olarak, hakikati doğuran pratiğin gerçekliğini ifade etmekten fazlasını yapamaz.[69] Öyleyse, 1) Bilginin meşruiyetiyle ilgili tüm sorular pratikte içerilmiş olduğuna göre Althusser için bu pratiğin nasıl kavramsallaştırılması gerektiğiyle ilgili bir tartışmaya yer yoktur, çünkü pratik hakikat iddiasındaki herhangi felsefi tefekkürü reddeder. Ama durum eğer buysa gerçeklikle ilgili soyutlamaya nasıl alan açılabileceği sorunu ortaya çıkar. Kendisi de baştan sona ideolojik olan pozitivist bir kavramsallaştırma dışında bir diyalektik hareket Althusser tarafından dışlanmış olur. 2) Bu gerçeğin ötesinde bir bilgi için bir *de jure* temel bulma gayreti de Althusser tarafından reddedilmiştir.[70] Hegel şüphesiz bu gayreti göstermiş olmakla itham edilemez çünkü Hegel herhangi bir aşkınlık ya da öte varlık düşüncesini kendi düşüncesinden dışlar[71]: 3) Althusser'in, "hakikati doğuran

68 Althusser, Hegel'de "İçerik Üzerine"de kuşatma (*envelopment*) kavramının Hegel'deki kullanımıyla ilgili şunları söyler: "Hegelci kavram, sonucun kendi kökenlerini içselleştirerek geri alması yoluyla, kendisinin kökenin kökeni olduğunu ifşa etmesi yoluyla harekettir. Bu kuşatma sürecinin ima ettiği, baştaki terim ve yansıtılmış terimin sonuçta aşılarak muhafaza edilmiş (*aufgehoben*) olduğudur (Althusser, 1997b, s. 88).

69 Althusser, 1997d, s. 251.

70 Althusser basitçe ifade eder: "... materyalizm, tüm aşkıncı felsefelere karşı konumlandırılmıştır" (*a.g.e.*, s. 253).

71 Hegel kendisiyle ilgili bu gerçeği *Tinin Fenomenolojisi*'nde basitçe ve açıkça ifade etmektedir: "Nosyon'un zorunluluğu konuşmaya ait tartışmanın derme çatma stilini ve onunla beraber bilimin ukalalığını ve tantanasını

pratiğin gerçekliğinden başka bir şeyi ifade edemeyecek olan titiz tefekkür" ifadesine gelecek olursak, Althusser tarafından dikkate alınan tek pratik teorik pratik olduğuna göre, bu yolla Althusser başta mutlak olarak reddettiği konuma geri düşer. Ona göre bilimsel pratik köken ve sonuçtur, bilimsel pratik kendi hakikatini yaratır ve onu ifade eder. Böylece Althusser'de Hegelci üçleme[72] tekrarlanır ve usun gücü, teorik-pratik formunda hakikati yaratır; sınıf mücadelesinin pratiğinin gücü değil. Elimizde kalan tek şey felsefe ve bilim arasında Althusser tarafında üretilmiş keyfi bir ayrım olur.

İşçi sınıfının kendi devrimci Marksist kavrayışını oluşturamayacağı varsayıldığına göre, başka bir varlığın onun için bunu yapması gerekecektir ve bu varlık da Althusser'e göre komünist partidir. Althusser'e göre proletarya kendi içkin felsefesi üzerinde yaşamaz, eylemde ona rehberlik edecek sloganlar ona verilmelidir, bu sloganların ileri sürülebilmesi için bilimsel olarak (*bilimsellik teması yine kendisini gösteriyor*) tahlil edilmesi gereken durumun evrimine her an dikkat edilmelidir.[73] Başka bir yerde Althusser, Marksizmin proletaryanın içkin felsefesi olduğu tezinin ulaşacağı

---

defettiğinde, onların yerlerini alacak olanlar önsezi ve vahiyin yöntem dışılığı ya da kahince kelamın keyfiliği değildir, bunların her ikisi de yalnızca bilimsel gösterişçiliğini değil, her türden bilimsel süreci küçümser" (Hegel, 1977, s. 29).

72 Althusser'in kendi Marksizm kavrayışına Hegel'den bağımsız bir içerik oluştururken karşılaştığı çıkmazları en iyi ifade eden şeylerden biri, Althusser'in burada olduğu gibi, zaman zaman Hegel felsefesi içerisinde konuşmaya mecbur kalmasıdır. Mesela Althusser pratiğin kendi doğuşu olduğunu söyler (Althusser, 1997d, s. 253). Bu yolla pratiğin hem kendi doğuşu olduğunu hem de kendi pratiğinin kökeninin kendi sonucunda içerilmiş olduğu söylenmektedir. Sonra Hegel'de felsefenin kendi tarihiyle tanımlanmasına benzer biçimde, bilimsel pratiğin yalnızca kendi tarihi olan gerçek evrimleşmesinin terimleriyle tanımlanabileceğini söyler ve Althusser'e göre bilginin tarihi mevcut pratik ve onun gelişiminde kuşatılmıştır (*a.g.e.*, s. 253-254). Bilimsel pratik kendi evrimleşmesinin terimleriyle tanımlanabilecekse ve bilginin tarihi, mevcut pratikle kuşatılmışsa o zaman bilim salt kendi faaliyetiyle kendisini ve tarihini yaratan, dışına kapalı, insanüstü bir varlık gibi düşünülmüş olur.

73 Althusser, 1997a, s. 222.

sonucun, Marksizmin bilimsel bir evrensellik ve nesnellik iddiasından yoksun, bir bilimdense, Sorelci anlamda bir mitos olarak, öznel bir sınıf teorisine dönüşmesi olduğunu söyler.[74] Kısacası, proletarya kendi Marksist teorisyenlerini kendi içinden çıkaramayacağı için, bu ona dışarıdan verilmelidir. Şüphesiz bir toplumsal devrim için önderlik –başta Lenin olmak üzere dünyanın başka yerlerinde, Çin'de, Küba'da, Vietnam'da devrimci önderlerin gösterdiği gibi- devrimin başarısı için hayati önemdedir. Ama burada Althusser –sözü edilen devrimlerin önderlerinin bir an bile akıllarından çıkarmadıkları ve onların eylemlerine her an yön veren bir ilkeyi- Marx'ın Feuerbach Üzerine Dördüncü Tezi'ndeki eğitimcinin eğitilmesi ilkesini hiçbir biçimde dikkate almamaktadır ve Marx'ın bu tezde eleştirdiği Robert Owen gibi toplumu, biri toplumdan üstün olan iki kısma ayırır.

Althusser'in öznesiz tarih kavrayışını ve yapılanmış toplum kavrayışını formüle etmesindeki belirleyici momentlerden biri, Althusser emek süreci üzerine düşünürken kendisini gösterir. Daha önce Althusser teorisinde devrimci özne olarak varlığı reddedilen işçi sınıfı, bu sefer artı-değeri üreten fail olarak da görünmezdir, sanki artı-değer makineler ve doğa tarafından kendi kendine üretilmektedir. Althusser için üretim sürecinde başat rol üretim araçlarınındır.[75] Althusser, bunun haklılığını göstermek için *Kapital*'den şu alıntıyı yapar: "... emek araçlarının kullanımı ve yapımı, insanın özgül özelliğidir... Geçmişteki emek araçlarının kalıntıları, toplumun artık yok olmuş iktisadi biçimlerinin aydınlığa kavuşturulmasında, tıpkı nesli tükenmiş hayvan türlerinin saptanmasında fosilleşmiş kemiklerin taşıdığı önemi taşıyorlar... Emek araçları, yalnızca insan emeğinin ulaştığı gelişme düzeyinin bir ölçüsünü vermekle kalmıyor, bunlar, aynı zamanda, işin yapıldığı toplumsal koşulların göstergeleri (*Anzeiger*) de oluyorlar."[76] Bu pasajda söylenenlerle, emek araçlarını üretim sürecinde

74 Althusser, 1997d, s. 246.
75 Althusser, 2007, s. 451.
76 Althusser, 2007, s. 455.

başat konuma yerleştirmek ilgisizdir.[77] Marx burada basitçe belirli toplumda kullanılan emek araçlarının o toplumdaki üretim ilişkisini göstermesi için öneminden söz etmektedir. Dolayısıyla burada emek araçları asıl araştırma nesnesinin (üretim ilişkilerinin) göstereni olarak önemlidir ve ne kendi başına Marksizm için bir araştırma nesnesidir ne de Marx üretim araçlarının üretim sürecindeki başat konumuna işaret eder. Şüphesiz *Kapital*'de makineler ve makineleşme detaylı biçimde incelenmiştir, ama bunlar kendi başlarına, özerk araştırma nesneleri olarak ele alınmamıştır; bunlar kapitalist toplumdaki belirli ilişkilerle (mesela rekabet), eğilimlerle (sermayenin merkezileşmesi ve yoğunlaşması) ilişki içerisinde ve en önemlisi de, üretimin asıl öznesi olarak işçi ve işçi sınıfı üzerindeki etkileri (çalışma saatlerinin uzaması, emek sürecinin yoğunlaşması, işçinin artan yabancılaşması, işsizlik, işçi sınıfının kompozisyonunun değişimi vb.) yönünden ele alınmıştır. Bu nedenle rahatlıkla Marx için, emek araçlarındansa, işçi sınıfının daha önemli bir araştırma nesnesi olduğu söylenebilir; *Kaptal*'in içindekiler bölümüne bakmak bile bunu kavramak için yeterlidir.

Sonra Althusser, "emek sürecinin tipik biçimini belirleyen şey, 'emek araçları'dır... Marksist analizin temel kategorisi olan üretim tarzı'nı belirlerler; aynı zamanda üretici emeğin üretkenlik derecesini saptarlar" der. Bu ifade tamamen yanlıştır. Emek araçları ne emek sürecinin tipik biçimini belirler, ne üretim tarzını belirler ne de emeğin üretkenlik derecesinin tek saptayıcısıdır.

77 Althusser emek sürecinde emek araçlarını başat konuma yerleştirerek bu anda Hegel'le aynı görüşte birleşir. Hegel *Mantık Bilimi*'nde şöyle söyler: "Sonlu olduğu için, amaç sonlu bir içeriğe sahiptir; buna göre o mutlak olarak rasyonel değildir ya da basitçe kendinde ve kendisi için değildir. Ama araç, amacın gerçekleşmesi olan tasımın dışsal orta terimidir; dolayısıyla bu sıfatla rasyonellik, kendisini araçta, bu dışsal öteki içerisinde ileri sürerek gösterir. Bu ölçüde araç dışsal amaçlılığın soylu amaçlarından yüksektedir: pulluk, amaçlardan ve kendi tedarik ettiği hazlardan daha onurludur. Derhal olan hazlar geçip giderken ve unutulurken, emek araçları baki kalır. İnsanoğlu emek araçlarıyla dışsal dünya üzerinde iktidar sahibidir, aletler hedefleri doğrultusunda insanlığa tabi olsalar da (G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, çev., ed. George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 663).

Belirleyici olan bir şey değil, bir ilişkidir; mülkiyet ilişkisi. Başka bir deyişle belirleyici olan, üretim araçlarının mülk edinilme tarzıdır ve bu toplumsal artığın (kapitalizmde artı-değer) üretilme biçimini, artı-değere el konulma biçimini (kapitalizmde ücret) ve toplamda üretim tarzını belirler. Tekrar etmek pahasına, Marx salt emek araçlarının incelenmesi yoluyla üretim tarzının anlaşılabileceğini ya da emek sürecinde emek araçlarının emeğe öncül olduğunu hiçbir biçimde söylemez, yalnızca emek araçlarının üretimin yapıldığı toplumsal koşulların göstergesi olduğunu söyler. Kaldı ki, bu pasajda karşılaştırılan üretim araçları kalıntıları ve o üretim araçlarıyla üretilenlerin kalıntılarıdır; üretim araçları kalıntıları ve emekçilerin kemikleri değil. Son olarak emek araçlarının üretkenlik derecesini saptadığı doğrudur, ama tek başına değil; bundan başka emeğin örgütlenme tarzı, emeğin becerisi ve eğitim düzeyi de üretkenlik derecesini saptar.

Bu konuyla ilgili olarak Althusser, bir de üretici güçler ve üretim ilişkileri arasında ayrım yapamayınca hata yapar. Althusser şöyle söyler: "Söz konusu emek sürecinin tipik biçimini belirleyen şey, 'emek araçları'dır… Marksist analizin temel kategorisi olan üretim tarzı'nı belirlerler; aynı zamanda, üretici emeğin üretkenlik derecesini saptarlar… Üretim tarzı kavramı, burada ele aldığımız ilişki koşullarında, emek araçlarının niteliksel farklılıkları içinde, yani onların üretkenlikleri içinde temellenmiştir."[78] Öncelikle kapitalist üretim tarzı söz konusuysa eğer, üretici güçlerin gelişimi (şüphesiz bunun belirleyicilerinden biri üretim araçlarının gelişmişliğidir) ve üretim ilişkileri kesin olarak birbirleriyle çelişki içindedir. Dolayısıyla üretim tarzı kavramının emek araçlarının niteliksel farklılıklarında, yani onların üretkenlikleri içinde temellendiği iddiası yanlıştır. Kapitalist üretim tarzını tanımlayan şeylerden biri ve onun proletarya devrimiyle ortadan kaldırılması gerekliliğini yaratan, üretici güçlerin gelişiminin, üretim ilişkileri (ya da üretim tarzı) tarafından sistemli biçimde engellenmesidir. Üretici güçlerin gelişimi de, Althusser'in kendi

78 Althusser, 2007a, s. 455-456.

teknolojik determinist konumundan anladığı gibi, salt daha üretken makinelerin kullanılması değildir; tüm bir toplumun üyelerinin insansal potansiyelinin gerçekleştirmesi olanağına sahip olmasıdır. Kapitalist üretim biçiminde en üretken makinelerin üretilmesiyle insanlar işsizliğe mahkûm edilir ya da sürekli tekrarlayan iktisadi krizlerde aynı makineler fabrikalarda atıl biçimde yatarlar. Dolayısıyla kapitalizmde daha üretken makinelerin üretiliyor olması ile üretici güçlerin gelişmesi arasında yadsınamaz bir çelişki vardır, tıpkı Max Horkheimer'in söylediği gibi, "suni materyallerin icadı, insani olanın yol edilmesine yol açan insan yeteneklerinin kötürüm edilmesinin gerekçesi olamaz."[79] Özetle bir toplumu başkalarından ayıran şey yaygın olarak kullanılan emek araçları değildir, onların vasıtalandırdığı üretim ilişkileridir.

4. Hegel Felsefi İdealist Midir?

Olgun Althusser her yerde Hegel'i salt idealizmle tanımlar. Bu tanım dolayısıyla da Althusser'in kendi gençliğinden epistemolojik kopuşu belirginleşir. Genç Althusser için Hegel idealist değildir: "Hegel kendisini, ideaların cenneti için bu dünyadan kaçan Platoncu felsefecinin yaptığı gibi kavramaz; o kendi dünyevi koşulunu düşünür ve ilan ettiği olgunluğun kendi çağında başarıldığını görür."[80] Althusser şöyle devam eder: "Hegelci hakikat... gerçek içindedir, çünkü bu hakikati içermiş olan bir dünyanın içinde kendisiyle karşı karşıya gelir. Bu anlamda Hegel kendisinin söylediği gibi idealizmi ilga eder ve eğer o mutlak idealizmi kuruyorsa, onu zorunlu olarak mutlak gerçekçilik üzerinde kurar."[81] Bu pasajda Althusser eşanlı olarak gençliğinden sonra sürekli olarak idealist olmakla itham ettiği Hegel'e idealist

79 Max Horkheimer, "The Jews and Europe", ed. Stephen Eric Bronner, Douglas MacKay Kellner, *Critical Theory and Society a Reader* içinde. London, Routledge, 1989, s. 87-88.

80 Althusser, 1997b, s. 143.

81 *A.g.e.*, s. 145.

demenin yanlışlığına da işaret etmektedir; çünkü Hegelci düşüncede hakikat (idea) mutlakta gerçeklik (madde)le kaynaşır.

Althusser kendi materyalist kavrayışını izah etmeye teşebbüs ettiğinde, onun katı-dogmatik ve formelist idealizm ve materyalizm ayrımı belirginleşir. Althusser Engels'ten bir alıntı yapar ve materyalizmin "tüm idealist tuhaflıkların reddedilmesi" olduğunu söyler. Ona göre bu gerçeklik yalnızca bilimsel içeriğiyle kısıtlanmış ve onla kesin uyum içinde olmayan herhangi kavramın reddedilmesini getirmez. Bunun eşanlı olarak ima ettiği, tüm idealist felsefelerin ve bu sıfatla klasik formunda felsefenin radikal eleştirisidir: gerçekliğin kendisine başvurmamak için, gerçekliğin bir dökümünü veren ve pratik ve doğrulamanın kriterine tabi olma mecburiyetinden muaf, saf teori ya da saf yorumlama olarak felsefenin- sözcüklere hâkim olan insan olarak felsefecinin, onun için sahte dünyanın kurgusal epitkeni dünyanın yerini alsın diye.[82] Althusser'in bu materyalizm kavrayışına ve idealizmi reddetmenin bu tarzına itiraz etmek zorunludur. Saf teori ya da saf yorumlama olarak felsefe mümkün müdür? Bir felsefeci kendisi ne kadar arzu ederse etsin salt teorinin içinde kalabilir mi? Bir felsefeci, kendisi gerçeklikten ne kadar kopmak isterse istesin, her teorik faaliyet eşanlı olarak bir pratik faaliyet de olduğuna göre, onun düşüncesi kendiliğinden maddi yaşam tarafından koşullandırılmaz mı? Lenin'in epistemolojik soruna verdiği cevap da bunun böyle olacağını teyit etmez mi? Başka bir sorun gerçekliğin kendisine başvurma meselesiyle ilgilidir. Mesela Marx eğer gerçeklik kriterine uygun olmak adına gerçekliği öncülleriyle aynı kavramlar vasıtasıyla düşünmüş olsaydı, onun düşüncesinin devrimciliğinden söz etmek mümkün olabilecek midir? Gerçeklik kriterine uyum, o gerçekliğin o anki egemen ideolojinin kavradığı, sunduğu, dayattığı çerçeveye itaat tehlikesini yaratmaz mı? Althusser'in bu söyledikleri Feuerbach Üzerine 11. Tez'e zıtlık teşkil etmez mi? Marx'ın söylediği gibi eğer artık mesele dünyayı dönüştürmekse, bunu önce o an geçerli olan yaygın kavrayıştan

82 Althusser, 1997d, s. 255.

farklı bir biçimde düşünmek, o andaki gerçekliğin dayattığı kısıtların aşılması için çaba göstermek gerekmez mi? Althusser'in kavrayışı, düşünürün gerçeklik karşısında pasif bir konuma itilmesi gibi bir ihtimali ortaya çıkarır. Bunun yanında bilinç gerçeklik değil midir? Hegel bilincin öz-bilinçle, öznenin tözle, teorinin pratikle, kavrayışın nesneyle vb. özdeşleştiği mutlak bilmeye giden yolda usun aldığı yolu detaylandırırken bir gerçeklikten söz etmemekte midir? Hegel Althusser için bir an kendi zamanı (o zamanın gerçekliği) içine hapsolmuşken şimdi mucizevi biçimde bu gerçeklikten bağımsız saf teori içinde düşünmeye nasıl başlamıştır? Hegel için maddi gerçekliğin -Hegel hiçbir biçimde bunu ima etmese bile- ikincil önemde olduğunu varsaysak bile, bir düşünürün, insanın doğayı, insanı ve kendisini anlamasını, doğa, insan, dünya ve dünyanın bilincinin kavranması için sistemli ve içsel tutarlılığa sahip, devrimci bir teori oluşturma gayreti neden sahte ya da hayali olmak durumundadır?

Althusser, kendi görüşünü savunmak için *Alman İdeolojisi*'nden şu alıntıyı yapar: "Felsefe bir kenara bırakılmalıdır… ondan dışarı sıçranmalıdır ve insan kendisini sıradan biriymişçesine aktüelliğin araştırılmasına adamalıdır…"[83] Althusser'in görmeyi başaramadığı, önce felsefe yapılmadan, onun dışına sıçramanın mümkün olmayışıdır. Şüphesiz maddi gerçekliği salt bilinçle ilgili bir diyalektik yöntemle açıklamak saçma olacaktır, ama zaten Hegel'in böyle bir amacı yoktur. O maddi gerçekliği (servet, fayda, özel çıkar, mülkiyet, çalışma vb.) oluşmakta olan Tin'in momenti olarak alır. Tıpkı materyalizm (vülgar olmayan materyalizm) gibi, Hegel de mutlak bilmeyi, teorik tutarlılığı, teorik sistemi bir öte varlıkta değil, insanın kendisinin bilincinin diyalektik içsel sürecinde aramaktadır; bu süreç insana ne dışsaldır ne de aşkıncıdır.

Mesela Althusser, materyalizmin temel ilkelerinden birinin doğanın insana önceliği olduğunu söyler. O zaman şu pasajdaki Hegel aynı konumdan fazla uzakta değildir: "Öz ve işaret arasın-

83 *A.g.e.*, s. 255

daki, dolayımsızlık ve dolayım arasındaki ayrımı yapan yalnız biz değiliz; aksine, onu duyusal-kesinliğin içinde buluruz ve o burada mevcut olduğu formda alınmalıdır, bizim onu tanımladığımız formda değil. Terimlerden biri basit, dolaysız varlık formunda ya da öz, *nesne* olarak ileri sürülmüştür, ötekiyse özsel olmayan ve dolaysız olarak, duyusal kesinlikte kendinde değil ama, bir öteki, 'Ben', nesne olduğu için yalnızca bir bilme olarak, oysa bilme olabilir de olamayabilir de. Ama nesne vardır: o gerçek olandır ya da o özdür. O bilinse de, bilinmese de vardır; o bilinmese de olduğu gibi kalmaktadır, oysa nesne orada olmasa bilgisi de olmazdı."[84]

Hegel'i Althusser'in yaptığı gibi idealizm içerisine hapsetmenin yanlışlığını gösterecek olan başka bir şey Hegel'deki meşhur köle-efendi ilişkisinin dolayımlandırıcısı olarak maddenin varlığıdır. "... her ne kadar efendiye duyulan korku usun başlangıcı olsa da, bilinç onun içinde kendisinin bir kendisi için varlık olduğunun farkında değildir. Ama çalışma yoluyla köle gerçekte olduğu şeyin bilincine varır. Efendinin bilincindeki arzuya karşılık gelen momentte, şeyle özsel olmayan ilişki veçhesi kölenin payına düşer gibi görünmüştü, çünkü o ilişkide şey, bağımsızlığını muhafaza etmekteydi. Arzu, nesnenin saf yadsınmasını ve böylece kendi benliğinin katışıksız hissiyatını kendisine saklamıştı. Ama bu nedenle bu tatminin kendisi yalnızca geçicidir, çünkü o nesnellik ve kalıcılıktan yoksundur. Diğer taraftan çalışma kontrol altında tutulan arzudur, geçicilik defedilmiştir, başka bir deyişle şeye form veren ve biçimlendiren emektir. Nesneyle olan negatif ilişki onun formu ve kalıcı bir şey haline gelir, çünkü tam olarak emekçi için nesne bağımsızlığa sahiptir. Bu negatif orta terim ya da oluşturucu faaliyet şimdi aynı zamanda kendi dışındaki çalışmada da bir kalıcılık öğesi elde eden bilincin bireyselliği ya da saf kendisi için varlığıdır. Dolayısıyla bu yolla emekçi olarak o bilinç, [nesnenin] bağımsız varlığında kendi bağımsızlığını görür."[85] Öyleyse başta, kölenin efendi karşısında düştüğü dehşet onun

84 Hegel, 1977, s. 59.
85 *A.g.e.*, s. 117-118.

bilincini oluşturmaya başlar ama o hâlâ eksiktir, bir nesneye ve bir orta terime ihtiyacı vardır. Bunlar, emekçinin emek nesnesi ve çalışma faaliyetinin kendisidir. Efendi nesneyle doğrudan ilişki kurmaz, o neseneyle bir arzu ilişkisi kurar ve dolayısıyla gelip geçicidir, bu nedenle efendi için bağımsız bir bilinç oluşmaz. Efendi bu yolla köledir. Çalışma faaliyeti ve emek nesnesinin ve dolayısıyla emekçinin emeğinin (özünün) onun dışındaki kalıcılığıyla köle öz-bilincini elde eder. Emek nesnesinin bağımsızlığı kölede özgürlük bilincini oluşturur. Dolayısıyla burada Hegelci özgürlük fikri gerçek yaşama, doğaya ve insanın doğayla metabolik ilişkisine sıkı sıkıya bağlıdır ve gerçek yaşam, özgürlüğün zorunlu koşuludur. Hegel diyalektiğinin maddi yaşama sıkıca bağlı bu içeriğini Lenin şöyle ifade eder: "Hegel, insanın amaçlı etkinliğini, bu etkinliğin 'tasım' olduğunu, öznenin (insan) 'tasım'ın mantıksal 'figürü' içinde bir 'üye' rolünü oynadığını söyleyerek mantık kategorileri altına -bazen oflayıp puflayarak- getirmeye girişse -o zaman bu bir şeyin abartılması, salt bir oyun değildir. Bunun çok derin bir materyalist içeriği vardır."[86]

Hegel, tasımın orta terimi olarak oluşturucu faaliyetin, yalnızca içerisinde kölece bilincin saf kendisi için varlığının bir varlık kazanmasının pozitif önemine sahip olmadığını söyler; o aynı zamanda kendi ilk momentine tezat olarak korkunun negatif önemine sahiptir. Çünkü şeyi şeyi biçimlendirirken kölenin kendi negatifliği, onun kendisi için varlığı, onun için yalnızca, onun karşısındaki mevcut biçimi yok saymasıyla onun için nesne haline gelir. Köle eğer mutlak korkuyu değil de, daha küçük bir dehşeti deneyimlerse, negatif varlık onun için dışsal bir şey olarak kalacaktır, böyle olursa da negatif varlık onun tözüne derinlemesine nüfuz edemez.[87] Hegel'de terör iki yönlüdür, korku onun içe dönük olanıdır, pratik faaliyet de dışa dönük olan. Hegel'e göre çalışma ve boyun eğmenin disiplini kölenin öz-bilincinin oluşması için kendi içsel diyalektiğine sahip bir tümlüğü

86 Lenin, 1976, s. 190.
87 Hegel, 1977, s. 118-119.

oluşturmalıdır. Salt pratik faaliyet yetmez ve salt korku da ideaya aittir. Şey olarak nesne ve korku olarak ideanın tümlüğü olmadan köle özgürlüğün bilincine ulaşamaz. Burada özgürlük fikri tekrar maddi gerçekliğe sıkıca bağlıdır.

Lenin Hegel üzerine notlarda, Althusser'i güç durumda bırakacak biçimde, sıklıkla Hegel'i salt idealist olarak anlamadığını vurgular. Mesela Hegel'den "bir şeyin tüm koşulları mevcut olduğunda, o varoluş kazanır" alıntısını yaptıktan sonra altına şu notu düşer: "Çok iyi! Mutlak İdea'nın ve idealizmin bununla ilgisi ne?"[88] Lenin, Hegel'in öz ve onun görünümü arasındaki ilişki üzerinde düşündüğü cümleler alıntılar. Bunlardan birinde Hegel görünümdeki birlikten söz etmektedir: "Bu birlik Görünüm'ün Kanunu'dur. Dolayısıyla Kanun, Görünen'in dolayımı içindeki pozitif öğedir."[89] Lenin burada apaçık hayati bir düşünce olduğunu söyler: kanun kavramı insanın birlik ve bağlantıyı, dünya sürecinin karşılıklı bağımlılığını anlamasının aşamalarından biridir.[90] Lenin alıntılara devam eder: "Kanun içinde Görünüm'e ait bu direngen devamlılık…", sonra ilgili başka bir cümleyi alıntılar: "Kanun, Görünüm'ün kendisiyle özdeşliğe yansımasıdır. Lenin bu cümlelerin yanına not düşer: "Nota Bene, Kanun görünümlerdeki (direngen) devamlılıktır. (Kanun görünümlerdeki özdeşliktir). Sonra tekrar Hegel alıntıları gelir: "Kanun'u oluşturan bu özdeşlik, Görünüm'ün kuruluşu, Görünüm'ün kendine özgü momentidir…" ve "dolayısıyla Kanun Görünüm'ün ötesinde değildir, onun içerisinde dolaysız olarak mevcuttur; Kanunlar dünyası, varolmaktaki ya da görünmekteki dünyanın hareketsiz yansımasıdır."[91] Lenin bunların ardından şu notu düşer: "Bu kayda değer biçimde materyalist ve kayda değer biçimde uygun… bir belirlenimdir. Kanun hareketsiz olanı alır -ve dolayısıyla kanun, her kanun, dardır, tamamlanmamıştır, yaklaşıktır."[92]

88 Lenin, 1976, s. 147.
89 *A.g.e.*, s. 150.
90 *A.g.e.*, s. 150-151.
91 *A.g.e.*, s. 151.

Özetle Althusser'in Hegel'i kapamaya çalıştığı idealizm hapishanesi yalnızca kurgusaldır, tıpkı onun idealizm ve materyalizm arasında oluşturmak istediği mutlak karşıtlık gibi. Hegel felsefesi tam olarak Lenin'in şurada ifade ettiği gibidir: "'Mutlak İdea' üzerine olan tüm kısımda Tanrı'dan nadiren söz edilmesi kayda değerdir (bir 'ilahi' 'nosyon', ağızdan pek az kaçmıştır) ve bunun da ötesinde -buraya dikkat (*nota bene*)- spesifik olarak idealizm olan hiçbir şey içermez, onun temel konusu diyalektik yöntemdir -bu son derece kayda değerdir. Bir şey daha: Hegel'in eserlerinden en idealisti olan bu çalışmada en az idealizm ve en çok materyalizm vardır. 'Çelişkili,' ama gerçek![93] Asla unutmamak gerekir, Hegel ve Hegel'in *Mantık Bilimi* Lenin için salt entelektüel bir merak konusu değildir. Lenin *Mantık Bilimi*'ni II. Enternasyonal'in işçi sınıfına ihanetinden ve emperyalist savaşın patlak vermesinden hemen sonra Bern'de biri kütüphaneye kapanarak çalışmıştır. Bu çalışma birbiriyle bağlantılı iki dünya-tarihsel olaya kaynaklık eder. Bunlardan ilki Lenin'in Hegel felsefesi vasıtasıyla, II. Enternasyonal'in baştan sona burjuva ideolojisiyle lekelenmiş, ilerlemeci, yazgıcı, mekanist, sosyal şovenist dünya kavrayışını yenilgiye uğratması ve Marksizme devrimci karakterini geri kazandırmasıdır. İkinci olarak, Lenin'in ellerinde Hegelci diyalektik, Bolşevik Partisi'ni ve Rus proletaryasını Bolşevik Devrimi'ne götürmek için bir silaha dönüşmüştür;[94] devrime giden süreçte Lenin'in Hegelci diyalektiği politik pratiğe uygulaması kendisini hiç durmadan gösterir. Dolayısıyla Althusser'in, Hegel felsefesinin, pratikte sınanmadığı, sınanamayacağı için bilimsellik kriterinden zorunlu olarak yoksun olacağı iddiası tamamen yanlıştır; Hegel felsefesi Lenin'in ellerinde pratik olarak sınanmış ve bu sınamayı başarıyla geçmiştir.

93 *A.g.e.*, s. 233.

94 Şüphesiz bu Hegel çalışması yalnızca siyasal pratik açısından değil, Lenin'in teorik çalımaları bakımından da önemlidir. Mesela *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*'nda Hegelci diyalektiğin yöntemi teorik kavrayışın oluşturulması için belirlevicidir.

5. Hegel Felsefesinde Zaman

Kapital'i Okumak'ta Althusser, Marksizm ve Hegelciliği ayrıştırmanın yolu olarak başka bir kavram üzerine düşüncesini detaylandırır: zaman. Burada Althusser Hegel'in zaman kavrayışını şöyle ifade etmektedir: "Zaman, bizzat bizi, özü olarak kavram'a gönderdiğine göre, Hegel tarihsel zamanın, kavramın (burada, İdea) gelişiminin bir uğrağını cisimleştiren tarihsel tümlüğün içsel özünün, zamanın sürekliliği içinde yansımasından başka bir şey olmadığını bilinçli olarak söylediğinden, Hegel'in izniyle, tarihsel zamanın, varoluşu olduğu toplumsal tümlüğün özünü yansıtmaktan başka bir şey yapmadığını ileri sürebiliriz."[95] Buradan yola çıkarak, belirli terim değişiklikleriyle (şüphesiz bu değişiklikler bambaşka bir dünya ve tarih kavrayışında sonuçlanacaktır) aynı zaman kavrayışının Marx tarafından benimsendiğini söylemek mümkündür. İlk olarak Marx için zamanın özünü belirli tarihsel andaki -üretici güçlerin gelişim düzeyi ve üretim ilişkilerinin bir toplamı olarak- belirli bir toplumsal üretim biçimi ve o üretim biçimine içsel çelişkiler oluşturur. İkinci olarak, Marx için de, tarihsel zaman, üretici güçlerin –Hegel'de olduğu gibi kavramın değil- gelişiminin bir uğrağını cisimleştiren tarihsel tümlüğün (üretim ilişkilerinin) içsel özünün (meta ve meta üretimi) zamanın içinde[96] yansımasından başka bir şey değildir. Tarihsel zaman, varoluşu olduğu toplumsal tümlüğün (kapitalist üretim ilişkilerinin) özünü yansıtmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Marx'ta tarihsel zamanın, varoluşu olduğu toplumsal tümlüğün özünü yansıtması ilkesini somutlaştırmak için mutlak artı-değer ve göreli artı-değer kavramlarını düşünmek yeterlidir. Sermaye başta mevcut emek süreci üzerinde çalışır, işçi biçimsel boyunduruk altında mutlak artı değer üretir ve bu anda

95 Althusser, 2007, s. 333.

96 Althusser, Hegelci zamanın sürekliliğiyle Hegelci zamanın kendi içerisine hapsolmuşluğunu, Hegelci zamanın aşamalılığını ya da ondaki ilerlemeci tarih kavrayışını kastetmektedir. Ama gösterileceği gibi Hegelci zaman tekdüze, türdeş ve her bir anın diğeriyle aynı olduğu bir zaman kavrayışı değildir; elbette Marx'ta da böyle bir zaman kavrayışı yoktur.

toplumsal tümlüğün özü olarak zaman işçinin uzayan çalışma saatlerinde ifade bulur. Sonra sermaye gerçek boyunduruğunu tesis ettiğinde, artık göreli artı-değer üretilmesine başlanır ve toplumsal tümlüğün özü olarak zaman, işçinin kapitalistin üretim araçlarıyla kendisinin ve ailesinin geçimlik araçlarını, işgününün daha küçük bir bölümünde ürettiği zamandır. Kapitalist üretim biçimi ve tarihsel zaman arasındaki diyalektik ilişkinin Marx'ın eserlerinde bulduğu somut ifade örnekleri kolaylıkla çoğaltılabilir.

Althusser Hegelci zamanın temel özelliklerinden birinin zamanın çağdaşlığı ya da şimdiki tarihsel zaman kategorisi olduğunu söyler. Hegel'in en derin düşüncesini bize verecek olan da budur.[97] Sonra Althusser bu zaman kavrayışını detaylandırır ve bu yolla Hegel'e özgü olduğunu ileri sürdüğü bir kavram (ya da işlem) türetir: "Tarihsel varoluşun yapısı öyledir ki, bütünün tüm öğeleri, her zaman için, aynı zamanda, aynı şimdiki zaman içinde birlikte vardır ve dolayısıyla, aynı şimdiki zaman içinde birbirleriyle çağdaştırlar. Bu demektir ki, Hegelci toplumsal tümlüğün varoluş yapısı, benim 'öz kesiti' diye adlandırmayı önerdiğim şeye imkân tanır, yani tarihsel zamanın herhangi bir anında dikey bir kesit almaya imkân tanıyan bu entelektüel işlem, bu kesitle ortaya çıkmış bütünün tüm öğelerinin, kendi aralarında içsel özlerini doğrudan doğruya ifade eden dolaysız bir ilişki içinde oldukları bir şimdiki zaman kesitini mümkün kılar. 'Özkesimi'nden söz ettiğimizde, demek ki, bütünün tüm öğelerinin, onların özünün dolaysız varlığı olan ve onların içinde de doğrudan doğruya okunabilir olan bir ortak-varoluş içinde verili olduğu bu kesimi mümkün kılan toplumsal tümlüğün özgül yapısını ima etmekteyiz. Gerçekten de, bu öz kesimini mümkün kılanın toplumsal tümlüğün özgül yapısı olduğunu anlamaktayız: çünkü, bu kesim ancak bu tümlüğün birliğine özgü doğasıyla mümkündür. Eğer tanımlanmak istenen, ifadeci bir tümlüğün birlik türüyse, yani tüm parçalarının, her birinin kendi içinde,

97 *A.g.e.*, 2007a, s. 334.

bizatihi tümlüğün özünü, ifadesinin dolaysız biçim olarak içerdiğinden, içinde bulundukları toplumsal tümlüğü ve birbirlerini ifade eden 'bütünlüklü bölümler' olan bir birlikse bu, 'tinsel bir birliktir.'"[98] Tekrar belirli kavramları Marksist terimlerle tercüme edersek buradan bir Marksist tarih kavrayışı türetebiliriz — başta tüm dolaysızlık terimlerini yabancılaşma terimleriyle değiştirerek. Mesela bütünün (kapitalist üretim biçimi) tüm öğeleri (sınıflar), her zaman için, aynı zamanda, aynı şimdiki zaman içinde birbirleriyle çağdaştırlar. Kapitalist üretim biçiminde farklı sınıflar için zaman farklı anlamlara gelecekse de, bu sınıflar zorunlu olarak birbirlerinin çağdaşlarıdır. Sonra, bütünün tüm öğelerinin kendi aralarında içsel özlerini doğrudan doğruya ifade eden dolaysız bir ilişki içinde oldukları bir şimdiki zaman kesitini mümkün kılacağı fikri tarihsel maddecilikte de mevcuttur. Bir şimdiki zaman kesiti olarak kapitalist üretim biçiminin tüm öğeleri olarak sınıflar, onların özlerini ifade eden (kapitalistin özü olarak sermaye ve işçinin özü olarak emeği ifade eden) dolaysız (yabancılaşmış ve parayla dolayımlanmış) bir ilişki (mübadele ilişkisi), bir şimdiki zaman içinde tanımlanabilirler. "Özkesiminden söz ettiğimizde, demek ki bütünün tüm öğelerinin, onların özünün dolaysız varlığı olan ve onların içinde de doğrudan doğruya okunabilir olan bir ortak-varoluş içinde verili olduğu bu kesimi mümkün kılan toplumsal tümlüğün özgül yapısını ima etmekteyiz." Bunun Marksist tercümesi de şöyle yapılır: Tüm sınıfların, onların özünün (emek ve sermaye) yabancılaşmış varlığı olan ve onların içinde de doğrudan doğruya okunabilir bir ortak varoluş içinde (meta üreticisi toplum içinde) verili olduğu bu kesimi mümkün kılan toplumsal tümlüğün özgül yapısını ima etmekteyiz (kapitalist üretim biçimini). Son olarak, tüm parçaların, her birinin kendi içinde, bizatihi tümlüğün özünü, ifadesinin dolaysız biçim olarak içerdiğinden, içinde bulundukları toplumsal tümlüğü ve birbirlerini ifade eden bütünlüklü bölümler

98 *A.g.e.*, s. 334-335.

olan bir birlikse bu, tinsel bir birliktir -meta dolayımıyla.[99] Tüm parçalar, her biri kendi içinde, bizatihi tümlüğün özünü (mesela tümlüğün özü olarak toplumsal işbölümünü dolayımlandıran öğe olarak fiyatlar), ifadesinin dolaysız (yabancılaşmış) biçim olarak içerdiğinden, içinde bulundukları toplumsal tümlüğü (kapitalist üretim biçimi) ve birbirlerini ifade eden bütünlüklü bölümler (sermayeyi üreten işçi sınıfı ve işçi sınıfını üreten sermaye) olan bir birlikse bu, tinsel (metanın tinselliği) bir birliktir. Hegelci tarih kavrayışı denen şey soyut terimleri gerçek terimlere dönüştürerek Marksist tarih kavrayışına dönüştürülebilir, yani Marx'ın tarihin diyalektik işleyişini -onun üretim biçimine ait ürettiği kavramların teoriyi baştan sona etkileyeceğini güçlü biçimde vurgulayarak- Hegel'den çok farklı bir mantıkla düşünmediği görülebilir. Bu nedenle Althusser'in, Hegelci tarih kavrayışını mutlak olarak Marksist tarih kavrayışından ayırma çabası başarısız olmak zorundadır.

Buradan yola çıkarak Althusser Hegel'de kavramın varoluşunun tüm belirlenimleri içinde tümüyle mevcudiyetinin zamanının sürekliliğini mümkün kıldığını söyler ve kimsenin zamanının

99 Kapitalist üretim biçimine ait öz olarak emeği değil, metayı alırsak, ideolojik olmakla ya da hümanist olmakla itham edilme ihtimali de yoktur. Metada ve onun en yabancılaşmış formu olarak parada kapitalist üretim biçiminin özü ifade bulabilir. Bu basit öz kökensel de olmak zorunda değildir. Hatta Althusser'in ifade ettiği gibi: "Leibnizci ifade kavramı… Söz konusu bütünün, biricik bir içsellik ilkesine, yani içsel bir öze indirgenebilir olduğunu… ilke olarak varsayar" (Althusser, 2007a, s. 475). Bu tam olarak Lenin'in söylediği şeye karşılık gelir: "Tıpkı değerin basit formunun, verili bir metanın bir başkasıyla mübadele edilmesi fiilinin halihazırda kapitalizmin tüm temel çelişkilerini gelişmemiş formda içermesi gibi -en basit genelleme de, nosyonların (yargıların, tanımların, vb.) en basit oluşumu insanın, dünyanın nesnel bağlantısını daha derinden anlamasına işaret eder. Hegel'in *Mantık*'ının gerçek anlamı, önemi ve rolü burada aranmalıdır" (Lenin, 1976, s. 178-179). Lenin, Diyalektik Sorunu Üzerine"de de şöyle söyler: "Bu çok basit fenomenin içinde (burjuva toplumunun bu 'hücresi' içinde) tahlil modern toplumun tüm çelişkilerini (ya da tüm çelişkilerin tohumlarını) ortaya çıkarır (a.g.e., s. 358-359).

üzerinden atlayamayacağını belirten[100] formüle ulaşır.[101] Ama Hegel'de böyle bir formül yoktur, Hegelci zaman sıçramalarla hareket halindedir.[102] Hegel'deki tarih kavrayışında sıçrama kavramının belirleyiciliğini ve önemini, *Mantık Bilimi* üzerine aldığı notlarda Lenin de vurgular. Lenin notlarda önce Hegel'den "sıçramalar olmadan aşamalılık hiçbir şey açıklamaz" alıntısını yapar ve yanına NB (*nota bene*) diye not düşer. Sonra Hegel'den aldığı aşamalılıkta kırılma örneklerine değinir: "Bu tür düğüm çizgilerinin örnekleri: kimya; müzikte tonlar; su (buhar, buz)... ölüm ve yaşam... Doğada sıçramaların olmadığı (*Natura non facit saltum*) söylenir ve sıradan imgelem bir ortaya çıkış ya da yok oluşu kavraması gerektiğinde, onları aşamalı bir ortaya çıkış ya da yok oluş olarak imgelediğinde onları kavradığını zanneder. Ama biz gördük ki, Varlık'taki değişimler genel olarak bir büyüklükten diğerine geçiş

100 Althusser bununla bağlantılı olarak Hegel'in büyük insanların varlığını açıklamaktaki teorik çıkmazından söz eder (Althusser, 2007a, s. 336). Ama aslında bu sorun Hegel tarafından soyutlama düzeyinde, yüreğin kanunu kavramıyla aşılmıştır: "Bu yürek gerçek bir dünyayla karşı karşıya gelir; çünkü yüreğin içinde kanun en başta kendi içindir, henüz gerçekleşmemiştir ve dolayısıyla aynı zamanda Nosyon'dan farklı bir şeydir. Böylece öteki, gerçekleştirilecek olanın tersi bir gerçeklik olarak karakterize edilir ve bu nedenle kanun ve bireysellik arasındaki çelişkidir" (Hegel, 1977, s. 221). Sonra Hegel'de, erdem ve "dünyanın gidişi" arasındaki ilişkinin birliği olarak tarih ve birey arasındaki ilişki düşüncesi vardır (*a. g. e.*, s. 228-229). Bu, bireyselliğin, evrenselin disiplini altına sokulmasıdır.

101 Althusser, 2007a, s. 335.

102 Mesela Hegel'in şu ifadesinde, onun tarihi herhangi bir süreklilik kavramıyla düşünmediği açıktır: "Evrensel akışkan aracıda Yaşam, biçimlerin pasif birbirlerinden ayrılmaları yoluyla o biçimlerin bir hareketi ya da süreç olarak yaşam haline gelir. Basit evrensel akışkan aracı kendindedir ve biçimlerin farklılığı ötekidir. Ama bu fark yoluyla bu akışkan aracı öteki haline gelir, çünkü şimdi o kendinde ve kendisi için var olan farklılık içindir ve sonra o, bu pasif aracının tüketildiği kesintisiz harekettir: yaşayan bir şey olarak Yaşam" (Hegel, 1977, 107). Dolayısıyla yaşam devamlı kendi yapılarını böler, parçalar, tüketir ve bunları sonra tekrar canlandırır. Dolayısıyla devamlı bir hareket ve çalkalanma halindeki yaşam kendisini sürekli parçalara ayıran ve sonra tümlük haline gelmek için bu parçaları geri kendisinde toplayan bütündür. Plehanov da diyalektik sıçrama fikrini onaylar: "Diyalektik, kendi adına çok iyi bilir ki, doğada da, insan düşüncesinde ve tarihte olduğu gibi sıçramalar kaçınılmazdır" (Plekhanov, 1949, s. 155).

değildir yalnızca, nicelikselden niteliksele de bir geçiştir ve tersine: aşamalılığı kıran ve öncülü Mevcut Varlık'a karşıt olarak niteliksel öteki olarak bir oluş sürecidir. Soğutulan su, macunun kıvamından geçtikten sonra aşamalı olarak buzun bağdaşımına yavaş yavaş sertleşerek, aşamalı olarak ulaşmaz, o aniden katılaşır..." Lenin bu alıntıların yanına not düşer, "Sıçramalar!, Sıçramalar!, Sıçramalar![103] Dolayısıyla Hegel'in zaman kavrayışı Althusser'in iddia ettiği gibi süreklilik içinde ve türdeş değildir ve bu nedenle Lenin Hegel'de tarihsel zamanın sıçramalarla ilerlemesini benimseyerek, emperyalizmle işbirliği içindeki II. Enternasyonal'in ilerlemeci, yazgıcı, mekanist tarih kavrayışıyla mücadele etmiştir ve şüphesiz 1917 Devrimi'ne giden süreçte zamanı sıçramaların, kırılmaların zamanı olarak kavrayarak, Hegelci zaman kavrayışının yardımıyla da burjuva zamanınının sürekliliğini kırmış, devrimci durumun ihtiyaçlarına göre zamanı hızlandırmış ya da yavaşlatmıştır.

Sonuç

Althusser'in Hegelci diyalektiği Marksizmden ayırmak için hiçbir haklı epistemolojik dayanağı yoktur. Althusser, eserlerinde Marksizmden çıkarmanın hayati olduğunu ileri sürdüğü Hegelci terminolojinin yerine koyacak yeni ya da eski bir kavram seti önermemektedir. Althusser'in felsefi idealizmi ve felsefi materyalizmi kesin olarak ayırt ettiği kavrayışı Marksizme ait değildir, Marksizmin sorunu yabancılaşmış filozofun sorduğu soruların illüzyon olup olmadığıyla ilgili hüküm vermek değildir. Marksizmin sorunu, metanın, onun fetiş karakterinden ileri gelen yabancılaşma vasıtasıyla dayattığı hayali sorunları tüm bir insanlığın kendisine sorma mecburiyetinin, şeyleşmenin ve yabancılaşmanın en soyut ve evrensel formu olarak paranın gizemlileştirdiklerinin, bu soruları ve gizemleri üretmekte ve onların cevaplarını sunmakta uzmanlaşmış burjuva biliminin tüm insanlık adına ilga edilmesidir.

103 Lenin, 1976, s. 123-124.

Althusser'in Hegel'le, onun Marksizmdeki ve Leninizmdeki yeriyle ilgili kavrayışı, bu iki devrimcinin kendi eserlerindeki -ve özellikle Lenin'in siyasal pratiğindeki- Hegel kavrayışı tarafından sakatlanmıştır. Marx'ın çalışmasından Hegelci diyalektik işleyişi ve Hegelci kavramları koparmak olanaksızdır. Lenin de *Felsefe Defterleri*'nde Hegel'in salt felsefi idealizmle tanımlanamayacağını açıkça göstermiştir. Lenin, Hegel'de İdea'nın, onun mutlak gerçekleşmesi olarak Tin'in salt usla ve bilinçle ilgili bir sorun olmadığını, onu nesnel gerçeklikle diyalektik ilişki içerisindeki bir tümlük olarak kavrayarak bunu onaylar.

Althusser'in Marksizm kavrayışını eleştirmek şüphesiz başta teorik nedenlerledir. Hegel dışlandığında, kapitalizmin temel çelişkili özü olarak meta fikri anlaşılmaz hale gelir; kapitalist üretim biçiminin Marksist kavrayışı için hayati önemdeki artı değer, mübadele, kendinde sınıf, kendisi için sınıfın da içinde olduğu bir sürü kavramdan vazgeçilmiş olunur ve mesela kapitalist üretim biçiminin anlaşılması için bilmenin zorunlu olduğu, kâr oranlarının düşme eğilimi gibi bazı kanunlar tam olarak kavranılamaz ve kapitalizmin özsel çelişik karakteri ve bunun içinde ve bunun yoluyla işleyen diyalektik tarihsel hareket anlaşılamaz. Ama en önemlisi, Marksist felsefenin belki de Hegel'e en büyük borcu olan, Hegel'in mutlak bilme olarak ifade ettiği, teorik sistemlilikten, çelişkisizlikten, tümlükten vazgeçilmiş olunur. Şüphesiz Marksizm için, hakikat ve gerçekliğin bu örtüşmesi Hegel'dekinden farklıdır, salt filozofun ya da Althusser için olduğu gibi bilim insanının değil, tüm insanlığın tarihe gerçek sorular soracağı bir tümlük fikrine karşılık gelir.

Althusser'in Marksizminin teorik yoksunluğu, kapitalizmin ilga edilmesinin tohumlarını kendi içinde taşıdığı düşüncesinden vazgeçilmesine yol açacaktır. Bu epistemolojik sorun zorunlu olarak bir siyasal pratik sorunu olarak da ifade bulacaktır. Althusser'in Marksizm kavrayışı, kaçınılmaz olarak Lenin'in işçi sınıfının mücadele tarihinin dolaysız olarak en büyük yenilgisini deneyimlemiş gibi göründüğü bir anda, bunu işçi sınıfının en

büyük zaferine diyalektik yoluyla çevirmek için Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden aldıklarını görmezden gelmekte sonuçlanacaktır. Bolşevik Devrimi yalnızca emperyalist Rus burjuvazisine ve büyük toprak sahiplerine karşı kazanılmış bir zafer değildir. Bolşevik Devrimi aynı zamanda Marksizmin II. Enternasyonal'in ifade ettiği ilerlemeci, yazgıcı tarih kavrayışından, ekonomizmden, felsefi kökenlerini bunlarda bulan işbirlikçi eğilimlerden kurtarılması demektir. Bu kurtuluş Lenin'in Hegelci diyalektiği, Hegel'deki zaman kavrayışını -elbette materyalist bir yolla- kendi düşüncesinin ve pratiğinin ayrılmaz bir parçası haline getirmesi sayesindedir de. Bunlar Althusser'de görmezden gelinir. Böylece Althusser'in ileri sürmek istediği düşüncenin pratik sonucu, proletaryanın özne olamadığı, -oysa Avrupa işçi sınıfı değilse bile, sömürgeleştirilmiş ülke proletaryası Althusser'in zamanında da devrimci gücünü ulusal kurtuluş hareketlerinde pek çok kez göstermiştir- nesnel gerçekliğin tüm insan gayreti üzerine hükümde bulunarak ondan kesin olarak ayrıldığı, "yapılanmış", hareketsiz bir dünyadır. Bu dünyayı başka bir dünyayla değiştirecek kimse de yoktur.

Kaynakça

Althusser, Louis. *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki, 2002.

Althusser, Louis. "Letter to Jean Lacroix", ed. F. Matheron, çev. G.M. Goshgarian, *The Spectre of Hegel* içinde. London, Verso, 1997a.

Althusser, Louis. "On Content in the Thought of G. W. F. Hegel", ed. F. Matheron, çev. G.M. Goshgarian, *The Spectre of Hegel* içinde. London, Verso, 1997b.

Althusser, Louis. "The Return to Hegel", ed. F. Matheron, çev. G.M. Goshgarian, *The Spectre of Hegel* içinde. London, Verso, 1997c.

Althusser, Louis. "On Marxism", ed. F. Matheron, çev. G.M. Goshgarian, *The Spectre of Hegel* içinde. London, Verso, 1997d.

Althusser, Louis. "Kapital'in Nesnesi", çev. A. Işık Ergüden, *Kapital'i Okumak* içinde. İstanbul, İthaki, 2007a.

Althusser, Louis. "Kapital'den Marx'ın Felsefesine", çev. A. Işık Ergüden, *Kapital'i Okumak* içinde. İstanbul, İthaki, 2007b.

Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford, Oxford Üniversitesi Yayınları, 1977.

Hegel, G. W. F., *The Science of Logic*, çev., ed. George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Horkheimer, Max. "The Jews and Europe", ed. Stephen Eric Bronner, Douglas MacKay Kellner, *Critical Theory and Society a Reader* içinde. London, New York, Routledge, 1989.

Lenin, V. I., *V.I. Lenin Collected Works Volume 38 Philosophical Notebooks*, ed. Stewart Smith, çev. Clemence Dutt, Moscow, Progress Publishers, 1976.

Lenin, V. I., "Materialism and Empirio-Criticism", çev. Abraham Fineberg, ed. Clemens Dutt, *V.I. Lenin Collected Works Volume 14* içinde. Moscow, Progress Publishers, 1977.

Marx, Karl. "Capital Volume I: A Critique of Political Economy", ed. Frederick Engels, çev. Samuel Moore, Edward Aveling, *Karl Marx Frederick Engels Collected Works Vol. 35* içinde. London, Lawrence and Wishart, 1996.

Marx, Karl. *Kapital I. Cilt*, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, İstanbul, Yordam Kitap, 2015.

Marx, Karl. "A Contribution to the Critique of Political Economy", çev. Victor Schnittke, Yuri Sdobnikov, *Karl Marx Frederick Engels Collected Works Vol. 29* içinde. London, Lawrence and Wishart, 1987.

Marx, Karl. "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844", çev. Martin Milligan, Barbara Ruhemann, *Karl Marx Frederick Engels Collected Works Vol. 3* içinde. London, Lawrence and Wishart, 1975.

Plekhanov, Georg. "The Meaning of Hegel", *Fourth International* içinde, Vol. 10 No 5, 1949.

Uchida, Hiroshi. *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, ed. Terrell Carver, London, Routledge, 1988.

Althusser'e Karşı Althusser

Erdem Bulduruç

Nasıl ki Marx'ın metinleri sorunsalları uyarınca ilk kez radikal anlamda, kopuş düzleminde Althusser tarafından bir ayrıma tabi tutularak ele alınmış ve bu ayrım kavramsal ifadesini epistemolojik kopuş[*] adıyla ve iddiasıyla sunmuş ise; Althusser'in Marx'ın metinlerine uyguladığı -çoklarına anomali gelen, ayrımsallığı seçik kılan- bu semptomatik/bulgusal okuması da rahatlıkla komünist filozofun kendi metinlerine de uygulanabilir. Bir eşsüremlilik mantığı ve özdeşlik arayışı olarak kendine dönen bilinç değil; fikriyatının evrimi içinde boşlukları, sıçramaları ve kopuşlarıyla "kendinden" farklanan beden olarak Marksizm içi düşünme uğraşından ve bu noktada Althusserci yaklaşımdan söz edebiliriz. Bu hoş karşılanmayan okuma, genel kabul görmüş bir Marksizm -birikimsel ilerleyen –izm'e tabi tutulan bir doktrin– değil; sorusuyla çoğalan ve zenginleşen, yanıtında değil sorusunda düşünce yerini arayan ve sorusunu sorunsal düzlemine çıkartan gidimli düşüncedir.

Bu bağlamda Althusser'in Bilim ve İdeoloji ayrımı ve Bilim Olarak Marksizm gibi savunularının tam da dönemin hâkim tartışmalarında Marx'ın ahlaki okumalarına cevap vermek amacıyla Marx'ın metinleri esas alınarak yapıldığını (Althusser sorunsalı uyarınca hiçbir zaman Marksizmden bunu anlıyorum değil, Marksizm tam da budur, benim anladığım şey demiştir, bu bir kibirden ziyade özgürce gezinmek istediği coğrafyada bir yön tayinidir) göz önünde bulundurmak gerekir.

Althusser sınırları çizili bu tartışmalarda bile sınıra esir olmaktan ziyade daima kendi sınırlarını çizerek ilerleyen bir düşünür. Açıktan taraf olduğu tartışmaların hangi tartışmayı sönüm-

lendirdiğini atlamamak gerekir. Geç dönem Althusser *Aleatory Materialism* tartışmasıyla gerek Epikür'den hareketle yeni bir felsefe pratiğini belirgin kılmış gerekse de politik olanı yeniden düşünmeye kapı aralamıştır. Althusser Marksizmdeki mevcut determinist okumaları *aleatory*, *clinamen*, yine Machiavelli'den mülhem *fortuna* ve *virtue* nosyonları üzerinden ilgaya girişir.

Ahlaki ve özneci bir Marksizm okumasına karşı yapı ve fail ayrımıyla yola koyulan ve Marksizmdeki sektörel ayrımlara (bilim/felsefe/politika) vurgu yapan Althusser belirli bir dönemin Marx'ı –genç Marx- ile bir başka dönemin Marx'ı –olgun Marx- arasında takım tutma arayışından ziyade, olgun Marx'ın sorunsalını belirginleştirir. Althusser, ben Marx'tan bunu anlıyorum demez, Althusser'in Marx zaten –tüm erken dönem teorik hatalarına rağmen– budur demeyi tercih ettiği, sonrasında ise bu kendisinin hâkim kıldığı anlayıştan Marx'ı yanına alarak, kopartarak Spinoza ve Epikür üzerinden daha doğrusu kendi Marksist dolayımına tabi tutarak bir Spinoza, Epikür okumasına gittiği görülecektir. Bu ayrımı ve dönemselleştirmeyi Althusser'in 1972 tarihli *Özeleştiri Ögeleri* metninden başlatıyorum, *Özeleştiri Ögeleri*'nden başlayan, 1982 yılında yayımlanan "Karşılaşma Materyalizminin Yeraltı Akımı" yazısında kavramsal ifadesini bulan ve "Tek Materyalist Gelenek: Spinoza" yazısıyla ölümüne değin süren bir teorik yeniden konumlanış. Geç dönem Althusser'in kökensel olmayan bir Marksizm okumasının anahtar kavramı daha önce başvurduğu özneye karşı tarih bilimi savunusu değil; karşılaşma materyalizmidir. Althusser sadece tarih öznesiz ve ereksiz bir süreçtir dememiş, vaktiyle ideolojilerin çağırdığını söylediği özne kavramını felsefe sahnesinden indirmiştir.

Fikriyatının Evrimi İçinde Althusser: Althusser'in Kuramsal Farklanması

Bir düşünürün başına gelebilecek en vahim şey kuramsal dönüşümünün belirgin kılınamaması, sorunsal alanlarının farklanmasına kayıtsız kalmak, o düşünürün hep aynı yerden konuştuğuna

dair tutucu reflekstir. Şüphesiz bu durum en çok, düşünsel ardılları tarafından politik bir akım olarak adı –(izm)leştirilen Marx'ın başına gelmiştir. Bu yaklaşım sahiplerine göre *1844 Elyazmaları*'nın, *Grundrisse* ve *Kapital*'in Marx'ı aynı düzlem içinden konuşmuş, aynı şeyler söylemiştir. Bütün ayrımların silikleştirildiği çizgisel bir Marx anlatısıdır ortaya çıkan. Fikriyatının muhtevasındaki ayrımlar üzerine düşünmemenin ya da bunun bir ikilik yaratacağının çekincesinin sinizmi ve kolaycılığıdır. Ortada bir farklanma, kopuş, ikilik varsa siz adını anmasanız da gizleseniz de vardır halbuki.

Elbette bu ayrımı görecek açıklıkta bir beyin gözüne de ihtiyaç var. Althusser'in Marx metinlerindeki ayrımsallığı vurgulamak için kavramsallaştırdığı epistemolojik kopuş[*], çoklarına ifrat gelse de bu ayrımı vurgulamak için bundan daha iyi bir sözcük bulmak zor olsa gerek. Spekülatif değil bizatihi teorik mahiyeti olan bir ayrım. Fakat aynı iç bükey durum Althusser'in de başına gelmiş, Althusser'in gerek kendi metinsel farklanması gerekse de onu farklandırma girişimleri yine benzer bir tutuculukla baş başa kalmıştır. Elbette burada Althusser'in geç ve erken dönemi arasında yapılacak bir ayrımda ilk dönemin çalışmalarını savunanlar çıkabilir fakat ortaya çıkan ayrımları yani erken dönem ve geç dönem Althusser metinleri arasındaki farkı görmek ya da kayıt almak koşuluyla...

Erken Dönem Althusser: Bilim-İdeoloji Ayrımı

Althusser 1972 tarihli *Özeleştiri Ögeleri* metninde yer alan Bilim ve İdeoloji başlıklı yazısına şu sözlerle başlar: "İşte size kopuş konusundaki teorici yanlışımı açıklayacağım en önemli nokta. Madem kimse bana böyle bir yardım lütfetmedi bari ben açıklayayım" der.[1] "Tüm önlem alışlarıma rağmen ben kopuş nosyonunu bilim ve bilim olmayan türünden rasyonalist terimlerle ele almış

1 Louis Althusser, *Özeleştiri Öğeleri*, çev. Levent Targu, İstanbul, Belge Uluslararası Yayıncılık, 1991, s. 25.

ve tanımlamıştım. Açıkça doğru ve yanlışı karşıtlık olarak okuyan (kaynağını Platonculuktan alan sabitleşmiş bir karşıtlıkla, Descartesçı ikilik) klasik terimlerle değil. Bilgi ve bilgisizlik gibi (Aydınlanma Çağı felsefesinden mülhem) terimlerin karşıtlığında da değil. Hiç tereddüt etmeden daha berbatını söyleyeyim: bilim ve ideoloji karşıtlığında terimlerle."[2]

Bir tarafta "pozitif doğru" bir tarafta ideolojik yanılsama karşıtlığının rasyonalist evresi. Esasında yazı boyunca Althusser bu tartışmayı Marx'tan devraldığını söyler. Fakat Marx'ın söylediği şekliyle de kapatmaz. İdeolojiyi bir bilinç biçimi tartışmasından çıkarma arayışına da gider. Bunu kâh bilincin diyalektiği yoktur diyerek kâh ideolojinin kendine münhasır bir tarihi yoktur diyerek yapar. Gel görelim ki bu hamlelerin her biri aynı tartışmada esneme hamleleridir.

Marx İçin metninde yer alan "Materyalist Bir Tiyatro Üzerine Notlar" başlıklı 1962 tarihli erken dönem yazısında: "Hiçbir ideolojik bilinç biçimi, kendi iç diyalektiğiyle içinden çıkan şeyi kendi içinde tutmaz, dar anlamda, bilincin diyalektiği yoktur: Kendi iç çelişkileri sayesinde gerçekliğin kendisine varan bilincin diyalektiği yoktur; kısacası, Hegelci anlamda "fenomenoloji" imkânsızdır: çünkü bilinç gerçeğe iç gelişimi yoluyla değil, kendinden başka olanın kökten keşfiyle erişir"[3] derken, 1969 tarihli *Devletin İdeolojik Aygıtları* (DİA) metninde Marx'ın *Alman İdeolojisi* metnine atfen "ideolojinin tarihi yoktur, fakat bu onun içinde bir tarih olmadığı anlamına gelmez (aksine gerçek tarihin tersine çevrilmiş, anlamsız soluk yansısıdır); yalnızca kendine özgü bir tarihi yoktur" der. "Benim açıkça *Alman İdeolojisi*'nin terimlerini benimseyerek savunmak istediğim tez ise ("ideolojinin tarihi yoktur") *Alman İdeolojisi*'nin pozitivist-historisist tezinden kökten ayrıdır. Çünkü öyle sanıyorum ki, bir yandan ideolojilerin *kendilerine özgü* (son kertede sınıf mücadelesiyle belirlense

2 *A.g.e.*, s. 25.

3 Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002, s. 176.

bile) *tarihleri olduğunu* savunurken, öte yandan, *genel olarak* ideolojinin *tarihi olmadığını,* olumsuz bir anlamda değil (tarihi kendi dışındadır) tümüyle pozitif anlamda, savunuyorum. Eğer ideolojinin özelliği, onu tarih-dışı, yani *tüm-tarihi* bir gerçeklik yapan bir yapı ve işleve sahip olmasıysa, bu sözün olumlu (pozitif) bir anlamı vardır. Çünkü *Komünist Manifesto*'nun tarihî sınıf mücadelelerinin, yani sınıflı toplumların tarihi olarak tanımladığı anlamda ideoloji, tarih dediğimiz bu şey içinde, bu yapı ve bu işlev değişmez bir biçimde vardır. Eğer ebedî sözü (zamansal) her tarihe göre aşkın değil, fakat her yerde var olan, tarih-aşırı, yani tarihin tüm alanı içinde, biçimi değişmeden kalan anlamına geliyorsa, Freud'un deyişini kelimesi kelimesine alıp şunları söyleyeceğim: Tıpkı bilinçdışı gibi *ideoloji de ebedidir.*"[4]

Bilincin kendine özgü bir tarihi yoktur ya da daha spekülatif bir yerden bilincin kendine özgü tarihi olduğu durumlarda bile onu bilinçdışıyla birlikte düşünmemiz gerekir demiş olur bunu söyleyerek Althusser. Yani ideoloji bir bilinç biçimi değildir, bilinç biçimine bağlı olarak ideoloji tarihi içinden okunamaz diyerek kavramı bırakmadan bu tartışmayı temellerinden sarsmaya yeltenir. İlk eleştirisi daha sakınımlı ve ideolojiyi bilinç biçimi olarak okurken, ikinci eleştirisinde çok daha radikal bir yerden konum alır.

Gelgelelim ilk eleştirisinde haklıdır Althusser. İdeoloji geleneksel anlamıyla değil sadece, kavramsal açıdan da bilinç tartışmasıdır. Althusser'in bu tartışmayı farklandırma hamlesi Marx'a sadakat duyarak Marksizmi kurtarma işlemidir. Nitekim Michel Pêcheux gibi Althusserciler durumun farkındadır. Pêcheux: "Aslında, 'ideoloji bireyleri özne diye çağırır' tezi, ideoloji tarafından özne olarak kurulan-çağrılan şeyin gerçekte 'özne-olmayan' olduğunu gösterir" demiştir. "Althusser özneye, Lacancı bağlamda gösterenler ağı tarafından oluşturulmuş özne-olmayanın içerisinden bir süreç (bir temsil süreci) olarak yaklaşır. Özne bu

4 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000, s. 50.

ağ tarafından 'yakalanmıştır'— 'ortak adlar' ve 'özel isimler', 'yön değiştiren' etkiler, sözdizimiyle ilgili yapılar, vb. Öyle ki, deyimin Spinozacı anlamıyla, özne kendisini kendisinin nedeni olarak sonuçlandırır. Özellikle bu çelişkinin varoluşu (kendisinin nedeni olan bir sonuç olarak üretimi ve çağırma/özdeşleştirmedeki gösterenin süreci için motor rolü)... Aslında özne, onda ortaya çıkan 'nesneler kendileri üzerine kendilerinden başka bir şey olarak edimde bulunabilmek için kendilerini kopyaladıkları ve bölündükleri sürece, bir süreç meselesidir."[5]

Michel Foucault: "Bir bilim olduğunuzu ileri sürdüğünüz anda hangi bilme türlerini diskalifiye etmek istiyorsunuz? Bilimsel bir söyleme sahibim ve bir bilginim dediğiniz anda hangi konuşan özneyi, hangi söylem sahibi özneyi, hangi deneyim ve bilme öznesini önemsizleştirmek istiyorsunuz? Dolayısıyla yoğun, dolaşımda ve kesintili olan tüm bilme biçimlerinden koparmak için hangi kuramsal-siyasal avangardı başa geçirmeyi istiyorsunuz?"[6] diye bir soru yöneltir bizlere.

Bu soru bile Althusser'in müdahalesinden zamansal olarak sonradır fakat açık ki Foucault sorunsalları uyarınca Marksizm içinden konuşsa da Marksizmi kurtarmakla uğraşmaz.Foucault, *Duccio Trombadori* ile 1981 tarihli söyleşisinde durumu gayet açık özetler: "Aslında Marksizm bir bilim ya da en azından "bilimin bilimselliğinin" genel bir kuramı, bilimi ideolojiden ayırt etmemizi sağlayacak bir tür yargı erki oluşturma iddiasındaydı. Bilginin her biçiminin akla yatkınlığının genel bir ölçütü. Bütün bu arap saçına dönmüş sorular yumağı ve bu araştırma alanı, bilime ve onun tarihine ilişkin sorular sormaya zorluyordu insanı. Fenomenolojist bilimlerin "tarihselliği" bağlamında akla yatkın, kesin bir temelin kavranmasının ve açıklanmasının ne ölçüde

5 Michel Pêcheux, "İdeolojik (Yanlış) Tanıma Mekanizması", çev. Sibel Kibar, *Mapping Ideology* içinde ed. Slavoj Žižek, http://foralthusser.blogspot.com/2015/04/ideolojik-yanlis-tanima-mekanizmasi.html.

6 Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şeyhsuvar Aktaş, İstanbul, YKY, 2002, s. 26.

mümkün olabileceğini merak ediyordu. Marxistler ise Marksizmin toplumlar tarihini Marksist şemalara göre yeniden kurarak, bilimin tarihini, matematiğin doğuşunu ve gelişmesini, kuramsal fiziği ne ölçüde açıklayabileceği sorusunu yönelttiler."[7]

Genel anlamıyla bu kritikler üzerinden Althusser'in çalışmalarına baktığımızda düşünürün yönelimi öncelikle bilimlerin bilimselliği ile ideolojilerin ideolojikliğini ayrıştırma hamlesi olur. Çünkü "ona göre" hümanist gelenek Marksist Tarih Bilimine özneyi dahlediyordur. Birimlere bölünen pratikleri birbirine karıştırıyordur. Tarihi toplumsal pratikler olarak değil, bireylerin iradeleri üzerinden okuyan bu yaklaşıma karşı Bilim tartışmasını güçlendirerek müdahale etmek ister; felsefi bir jargonla öznel idealizme karşı yapı tartışmasını tutarak. Althusser, Balibar ve Poulantzas gibi isimlerin trager, yani taşıyıcı kavramlarına yüklenmelerinin nedeni budur. Toplumsal ilişkiler bireylerin karşılıklı ilişkileri değil onların ekonomik pratik içinde varoluş konumları içinde gerçekleşir. Kısaca özetleyecek olursak özneler değil konumlar ilişkilenir.

Nicos Poulantzas "Devlet, İktidar ve Sosyalizm" metninde tipik bir Althusseryen ifade kullanmıştı: ve toplumsal ilişkilerin, öznesi insan olan ilişkiler olmadığını; toplumsal ilişkilerin –üretim ilişkileri, mülkiyet ilişkileri vb– somut, biyolojik insanlardan önce varolduğunu söylemişti. İnsanlar bu ilişkilerin öznesi değil, taşıyıcısıdırlar (trager). İnsanlar ilişkileri yaratmaz, ilişkiler insanları belirler. "Biyolojik, insanlardan önce de vardır"[8] Ne demek bu ifade? Biyolojik, insanlardan önce vardır demekten kasıt toplumsal pratiğin içine sadece insan olma vasıflarıyla değil ekonomik pratiğe girerek bir ilişki içinde başlıyor insanlar demektir. İnsanlar karşılıklı ilişkiye girdiklerinde mevcut konumlarından soyunarak ilişki kurmazlar. Konumları içinde ilişkiye girerler bu konumlar ŞEY'lerle ilişkisi içinde şekillenir. ŞEY'ler

7 Michel Foucault, *Marx'tan Sonra, Duccio Trombadori ile Söyleşisi*, çev. Gökhan Aksay, İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, 2004, s. 79.

8 Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*, New York, Verso, 1980, s. 67.

şayet toplumsal ilişkiler içinde mülkiyet olarak anlam taşıyorsa, insanların toplumsal ilişkilerini de bu konumlanmalar içinden düşünürüz. Yani konumları içinde ilişkiye girmesi hasebiyle o artık özne değildir. Konumları onların varoluş konumlarıdır. İktidar yahut mülkiyet, adına ne dersek; başlangıç ilkesini nereden başlatırsak başlatalım; çalışan-çalışmayan, öğretmen-öğrenci, halk-bürokrat, politik-politik olmayan gibi sınıflandırmalar daha doğrusu taşıyıcısı oldukları aidiyetleri ile çıplak olmayan şekilde birbirleriyle ilişkilenirler. Bu bir hiyerarşi değil bilakis hümanist anlatının dışında insanın şeylerle olan ilişkisi içinde kazanılan konumdur. Keza insanlar nesnelerle ilişkileri içinde de tanımlanırlar araba sahibi olan/olmayan ... gibi. Dahası Spinozacı bir ifadeyle üretici güçler doğaya aittir. Her şeyden evvel bu bağlamda toplumsal ilişkiler öznesizdir.[**]

Althusser Marx'ın erken dönem metni olan "Feuerbach Üzerine Tezler"e bazı eleştiriler yöneltmesine rağmen (özellikle 11. tezdeki değiştirmek vurgusuna: kim, nasıl, özneli mi olacak bu değişim!) Feuerbach üzerine 11. tezi tüm "yorumcu felsefe"yle bağlarını koparttığı için selamlar. Althusser'e göre bu girişim aslında yeni bir felsefe kurma arayışı değildir, yeni bir bilimdir; "henüz zayıf temellerini *Alman İdeolojisi*'nde bulan bir tarih bilimi."[9]

Bir diğer yoruma tabii tutulan tez ise konumuz bağlamında 6.tezdir. Jason Read, "Felsefi Antropolojinin Ekonomi Politiğin Eleştirisi Olarak Geri Dönüşü" başlıklı yazısında "Marx'ın erken yazıları birçok ve çelişkili antropolojik önerme sunar, fakat belki de hiçbiri, daha çok hümanizm ya da post-hümanizm ikileminde kalan, Feuerbach üzerine altıncı tezden, daha ikircikli değildir. Marx, bu tezinde şunu ifade eder; insani öz ya da insan(ın) özü "tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içinde insan özü, toplumsal ilişkilerin bütünlüğüdür" der. Louis Althusser, bu tezi yorumlamanın iki yolu olduğunu iddia eder, ilki, genel olarak hümanist yöntem, bireyi,

9 Louis Althusser, *Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Murat Belge, Erol Tulpa , İstanbul, İletişim, 1989, s. 56.

farklı ilişkilerinin ve yönlerinin toplamı, bir işçi, bir vatandaş vb. olarak, toplumsal ilişkilerin çok yönlü bir topluluğu olarak görür. Birey, insanlık, bu durumda insanlığını yalnızca farklı biçimlerde gerçekleştirebildiği herhangi verili bir toplumdan fazladır. Marx'ın kopuşunu oluşturan diğer yorumlama ise, söz konusu topluluğu, üretim biçimi kavramının, tarihsel materyalizmin yalnızca bir öncüsü olarak görür. Topluluk, yalnızca insanın özünü değil, aynı zamanda onun gerçekleşmesini de içeren, insan bireyliğini önceleyen ve onu aşan bir anlama gelir. İnsan doğasının ideolojik kavramı, yerine topluluk teriminin kullanıldığı bilimsel olarak daha uygun üretim biçimi kavramıyla değiştirilir veya en azından yerinden edilmiş olur."[10] "Althusser'in düşüncesindeki bu gidişat üzerine çok şey söylenebilir. Örneğin, *Kapital'i Okumak*'ta, üretim ilişkilerinin özneler-arası ilişkilere indirgenemez olduğunda ısrar eder. Bu nedenle üretim biçimi, toplumun, bireyler arasındaki ilişkilerin bir kavramı değil, fakat bireyliğin, öznelliğin farklı biçimlerinin kurucu bir ilişkisi olarak anlaşılmalıdır. Veya *Kapital'i Okumak*'a yaptığı katkıda Balibar'ın yazdığı gibi, üretim biçimi tarihsel bireyliğin farklı biçimlerini incelemeyi mümkün kılar. Bu, bireyin çok zengin ve karmaşık olmasından dolayı değil, yalnızca toplumsal ilişkilerin bütünü içinde ve onun aracılığıyla var olmasından dolayıdır. Nedensellik ve öncelik tersine çevrilir, toplumsal ilişkiler bireyin potansiyelini gerçekleştirmez, fakat birey yalnızca toplumsal ilişkilerin bir ürünü ve taşıyıcısı (Trager) olarak var olur. İlişkilerin Althusser'e özgü anti-hümanist okumalarının değişimleri..."[11]

Bu gibi örneklemlerde esasında vurgulamak istediğim şudur: Althusser'in tarih bilimi tartışmasını muhafaza etmesi, bilim ve ideoloji ayrımına gitmesi, belirli bir ideolojizme –burjuva ideolo-

10 Jason Read, "Kökeni Radikalleştirmek: Felsefi Antropolojinin Ekonomi Politiğin Eleştirisi Olarak Geri Dönüşü", çev. Eser Kömürcü, https://komunizminguncelligi.wordpress.com/2017/08/12/kokeni-radikallestirmek-felsefi-antropolojinin-ekonomi-politigin-elestirisi-olarak-geri-donusu-jason-read/

11 *A.g.e.*

jizmine– onun kavram ve kategorilerine bulaşmış bir Marksizmi karşısına alması politik-pratiğinden bağımsız okunamaz. Yine aynı şekilde bu tartışmayı radikalleştir(e)memesi halen ideolojizmi eleştirmek adına bilime, yahut da özneyi sorunsallaştırmak adına yapıya gitmesi yine aynı politik-pratiğinin sonucudur.

Althusser'e göre bilim, nesnelerinin kavramsal inşasıyla tanımlanır. Genel anlamıyla (ve öznenin var olmayışıyla ilintili) "nesne" ideolojik bir mefhumsa, başka bir anlamda (bu sefer öznenin yokluğunda "nesnellik"le ilintili olarak) "nesne", bilimsel pratiğin bizzat çekirdeğini ifade eder. Bilim öznesiz ama nesneleri olan bir süreçtir, nesnellik de onun kendine has normudur. Siyaseti bilimden ayırt etmek, öncellikle siyasetin, aynı felsefe gibi, nesnesi olmadığını ve nesnellik normuna tabi olmadığını kabul etmek anlamına gelir. Althusser siyasetin nesnel olmayan normunu "safını seçme", "(sınıf) konumu" veya "(devrimci) militan etkinlik" tabirleriyle ifade eder.[12]

Althusser'in sorunsalına yoldaşlık eder miyiz etmez miyiz ayrı bir husus ama onun derdini, kuramsal-pratikle nasıl ilişkilendiğini anlamak durumundayız. Althusser rahatlıkla Foucault'nun konumlanışı gibi bir yerden konumlanıp Marksizm eleştirisine yönelebilirdi. Yani Althusser de rahatlıkla diyebilirdi ki, Marksizm kendini reel insana çağrı yaparak soyut öznenin yerini alabilen hümanist bir söylem olarak kurmuştur, ya da yine Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* metninde dediği gibi: Marksizm 19. Yüzyıl düşüncesi dışında nefes alması imkânsız olan sudaki balıktır.[13] Foucault'nun ve birçok ismin yaptığı eleştirilerin kuramsal çerçevesini zaten o çizmişti.

Foucault kendisi ile *Quel Corps* dergisi tarafından yapılan bir başka söyleşide "...Marx'ta beden üzerine ilginç şeyler varsa dahi, Marksizm -tarihsel bir gerçeklik olarak- bunları bilinç ve ideoloji

12 Alain Badiou, "Öznesiz Öznel Olan (Bir Althusser Okuması)", https://komunizminguncelligi.wordpress.com/2016/07/14/oznesiz-oznel-olan-bir-althusser-okumasi-alain-badiou/

13 Michel Foucault, *The Order of Things*, London, Routledge, 1989, s. 285.

kavramları yararına, artık düzeltilmeyecek bir biçimde gözlerden gizledi"[14] der. Marksizm kendini reel insana (yani Berkeleyci anlamda yabancılaşmadan kurtulmasına), somut insana çağrı yaparak somut öznenin yerini alabilen hümanist bit söylem olarak sunmuştur"[15] demektedir. Şüphesiz Foucault bu ifadesinde *1844 Elyazmaları* ve *Kutsal Aile* metnine hümanist söylemin dışına çıkamamış derken de ziyadesiyle haklıdır.

Fakat Althusser ise –bunları görmediği için değil başkaca nedenlerden ötürü– bir tercihe yaslanıyordu. Marksizmdeki modernist okumayı, hümanist söylemi, pozitivist okumaların eleştirisini salt kuramda aramıyordu. Her ne kadar teorinin sağlaması teoride, pratiğin sağlaması pratikte dese de, pratik-politikanın içinde yeniden üretilen bir Marksizmi arıyordu. Çin devrimi yazısı bunun en spesifik örneğidir. Nitekim Rancière'in Althusser'in teori-pratik, bilim-ütopya gibi ikilikler üzerinden ilerlediğini ve bilimsel bir Marksizm arayışına girdiğine dair Althusser'e yöneltmiş olduğu bir dizi haklı eleştirilerine rağmen göremediği husus budur. Mayıs 68'e dair Rancière'in Althusser'den kopuşu sonuçtur. Kopuşun evveliyatı buralarda aranmalıdır.

Ama elbette Rancière'in Althusser'den politik kopuşu ile Foucault'nun Marksizm eleştirileri aynı sekansta okunamaz. Ranciere bilhassa anaakım Marksizmin kavram ve kategorilerine saldırır. Bir politik Marksizm eleştirisi yapmaya soyunmaz. Hâkim Marksizm anlayışına eleştiriler yöneltir bunu Hegelci, Parmenidesgil Marksizm gibi adlandırmalar üzerinden yapar. Ranciere ve Foucault konusundaki yaklaşım farkı dışında Rancière'i anmanın diğer bir nedeni, konumuz bağlamındaki yerlerinden biri de Rancière'in bilimsel bir Marksizm arayışına karşı eleştirisidir. "Rancière'in *Kapital'i Okumak*'tan sonra yazdığı hemen her şeyin, o zaman benimsediği ve daha sona sert bir

14 Michel Foucault, *Dostluğa Dair*, çev. Cemal Ener, İstanbul, Hil Yayınları, 1994, s.28.

15 Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul, Avrıntı Yayınları, 2017, s. 38.

şekilde suçlayacağı Althusser felsefesinin "sömürü ve tahakkümün yasalarının açığa vurulduğu bilimsel doğruluk evreni" ile "kitlelerin içine gömülmüş olduğu ideolojik tanıma evreni" arasındaki değişmez ve hiyerarşik ayrımı ve bu ayrımın içerimlerini reddetmek üzere kaleme alındığını iddia etmek mümkün gözükmektedir."[16] Dahası Ranciere şöyle bir ifade de bulunmaktan bile sakınmaz: "*Marx'ın biliminin sorunu Cabet'nin ütopyasının sorunuyla tam olarak aynıdır: Yeni bir dünya, onu arzulayanlarla birlikte nasıl yaratılabilir?*"[17]

Fernando Navarro'nun çok yerinde bir saptamayla değindiği gibi: -sonrasında Badiou'nun da vurgulayacağı gibi- "Althusser, bir Marksist felsefe kurmaya çalışmanın yanlış olduğunu, yapılması gerekenin Marksizm içi(n) bir felsefe oluşturmak olduğunu ise açık açık ancak 70'lerin sonuna doğru kabul edecekti."[18] Navarro özetle Althusser her ne kadar burjuva ideolojizmle bulaşık onunla ayrımsallığını kuramayan bir Marksizm okumasına karşı tutum alsa da ideolojizm üzerinden, ideolojiler alanı içinden Marx(ist) olarak tartışmalara eğildiğini söylüyor.

Althusser işte bu ilk döneminde Marksist akımın tarihinde bilim ve felsefe ayrımını gözetmeyenlerin şematizminden bahseder. Althusser, sağ sapma felsefeyi hasıraltı eder; geriye sadece –tıpkı pozitivizmde olduğu gibi- bilim kalır der. Sol sapma ise ona göre bilimi hasıraltı etmiştir. Felsefenin nesnesi olmayan –kendine özgü nesnesi olması anlamında nesnesi olmayan örneğin: kavramlar- bir etkinlik olarak bilim olmadığını yine Althusser'den biliyoruz, çok evveliyatında Spinoza'dan ve Epikür'den. Fakat Althusser'in sırf Marx'a sadık kalmak adına teorik bir işleme soyunmasını bilimsel bir Marksizm arayışını anlamak daha doğrusu

16 Özgür Soysal, "Rancière'in Politik Olanı Yeniden Düşünme Girişimi: Sınıfsızlaştırma Mücadelesi Olarak Sınıf Mücadelesi", *Toplum ve Bilim*, Sayı 116, s. 84.

17 Jacques Rancière, *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 108.

18 Fernando Navarro, "An Encounter with Althusser", *Rethinking Marxism*, Vol. 10, No. 3 (Fall 1998), s. 93-99.

kabullenmek güç. İşte bu bilimsel Marksizm arayışı Althusser'in ilk dönemine özgüdür.

"Hegel'e göre gerçek olan rasyonel, rasyonel olansa gerçektir; bu yüzden de tarihsel sürecin lehimsiz ve koşulsuz bir tanımı olanaklıdır. Spinoza'da ise gerçek olan ve rasyonel olan büyük oranda ayrı tutulur: Bir yanda içinde bulunduğumuz, tükenmez zenginliğe ve zorunlu bir anlaşılmazlığa sahip olan ve bizim büyük oranda imgelem, tahmin, batıl inanç ve benzerleriyle kavradığımız bir dünya; diğer yandan da, insan uslamlamasının, bu dünyaya dair, ancak ilk algı biçiminde, zorunlu bir uzaklıktan sağladığı bir anlama derecesi vardır. (Gerçek olana dair tam bir rasyonel kavrayış, ilkesel olarak, Spinoza'nın "sezgi" dediği üçüncü algı türünde olanaklıdır. Erken dönem Althusser düşüncesinde çok merkezi olan bilim-ideoloji ikiliğine temel sağlayan şey, Lacan'ın, insan psişesinin ya da deneyiminin Sembolik ve İmgesel kayıtları dediği şeyle de çakışan, kategorik olarak iki farklı düşünce türü arasındaki Spinoza'ya özgü ayrımdır."[19] Badiou ise bu süreci şöyle yorumlamaktadır: "Althusser'in bilim üzerine düşünüşü boyunca değişmeden kalan şey, nihai olarak şeylerin amacı ve kökeniyle ilgilenen ideoloji ve sadece soyut nesneleri değil fakat amaçlara ve anlama ilgi göstermeyen bir nedensel düzen konumlayan bilim arasındaki temel farklılıktır. Bu farklılık bilimi ideolojiden ayıran epistemolojik bir hiyerarşiyi varsaymaktan çok, nedenler ve amaçlar arasındaki mantıkta aranmalıdır."[20] Hocasını anlamaya çalışsa da hiçbir suretle sosyal formasyonların yeterince bilinmesi gerektiğini düşünen bir Marksizm arayışına yönelmemiştir. "Althusser'e göre, Spinoza, erek fikrinin insanda zorunlu bir yanılsamanın ürünü olarak ortaya çıktığını

19 Eugene Holland, "Spinoza ve Marx", çev. Eylem Canaslan, *Otonom* dergisi, No. 11 (Ekim-Aralık, 2005), s. 20-21.

20 Alain Badiou, «Qu'est-ce que Louis Althusser entend par « philosophie »? « Sylvain Lazarus, Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser, Paris: Press Universitaires de France, 1993'ten aktaran Jason Read, "Althusser Etkisi: Felsefe, Tarih ve Zamansallık, çev. Hüsamettin Çetinkaya, http://foralthusser.blogspot.com/2012/09/althusser-etkisi-felsefe-tarih-ve.html.

vurgulamakla bir bakıma tarihteki ilk ideoloji teorisini geliştirmiştir. Spinoza, kendi zamanının bir numaralı ideolojisi olan dinî ideolojiyi hayali bir zemine sahip olması nedeniyle acımasızca eleştirmişti. Fakat aynı zamanda ideoloji (dinî ideoloji), Spinoza'ya göre basit bir yanlış ya da salt bir bilgisizlik değildi. Çünkü gerçekten insanlar dünyaya baktıklarında, dünya onlara tam da bir yaratıcının eseriymiş gibi görünmektedir: işte dünyanın insana bu şekilde görünmesi, zorunlu bir yanılsamanın, yani bedenimizin kuruluşundan kaynaklanan bir yanılsamanın ürünüdür. O nedenle dünya ile olan duyusal ilişkimin (Althusser'in deyişiyle tasarımlarımın) bizatihi yanlış olmadığı söylenebilir — eğer bu tasarımlarımı hakikat olarak yaşamaya kalkışmıyor isem. Spinoza'ya göre tasarımlarımı (bu bağlamda, dünyayı bir yaratıcının eseri olarak düşünmemi) hakikat olarak yaşamama (kiliseye, câmiye vb gitmeme) neden olan şey, bilgi yoksunluğudur. Fakat öbür taraftan, beni bir yaratıcının varlığını düşünmeye ve var olduğunu esas alarak yaşamaya iten şeyin salt bir bilgi yoksunluğu olmadığı, Spinoza'nın refleksiyonunun Althusser'in de alkışla karşıladığı bir yönüdür. Çünkü Spinoza'ya göre tasarımlarımı hakikat olarak almam, bizzat dünyayla girdiğim ilişkinin zorunlu bir sonucudur. Yani başka bir deyişle yanlışlığın kendisi, dünyevî varoluşumun doğru ya da yanlış gibi bir kategori içerisine konamayacak olan özsel koşulunun bir parçasıdır."[21]

Spinoza'dan ideoloji teorisi çıkabilir mi sorularını duyar gibiyim. Beden-zihin ayrımının olmadığı bir düşünürden ideoloji kuramı çıkarmak..! Fakat görüldüğü gibi Althusser ideolojiyi de hayal gücünün karşısına konumlandırmamış bir maddi pratikler bütünü olarak ele almıştır. Kuşkusuz bu ideoloji tartışmalarının sekansını değiştiren bir hamledir. Yani Spinoza okuru olarak ideoloji tartışmasını uzunca bir dönem tutmuştur, bu onun içsel gerilimidir. Fakat Spinoza okuru olarak Althusser'in ideoloji tartışmasını getirdiği yenilik elbette tarihi yoktur sözünde gizlidir.

21 Rahmi Durmaz, *Spinoza Dolayımıyla Althusser'de İdeoloji Kavramı*, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Tezi, 1999, s. 111.

Tarihi olmayan ideoloji, -tarih yapan özne hiçbir zaman olmadı ama- tarihsel ve söylemsel olarak kurulan özneyi çağırdı..!

Geç Dönem Althusser:
Karşılaşma Materyalizmi

> *"Oluşumun başlangıcı yoktur, çünkü atomlar da boşluk da öncesi olmayan varlıklardır" (Epiküros, Mektuplar ve Maksimler).*
>
> *"Sapma atomun bağrında karşı mücadele verebilen ve direnebilen o şeydir" (Marx).*
>
> *"Sapma'nın "hiçbir şeyi"nde bir atomla bir atomun karşılaşması yer aldı..." (L. Althusser).*
>
> *Anlam bir 'köken'den, 'kaynak'tan zuhur etmez, bir rejimle ilişki içinde üretilir, bir rejimle karşılaşılır. Bir insan ve bir dinin karşılaşması gibi bir rejimle karşılaşılır. Siz bu karşılaşmayı üretmiyorsunuz, sizi bu karşılaşma olumluyor anlamında karşılaşma pozitiftir. O halde, karşılaşmanın olumsallığı: karşılaşmanın sadece boşlukta (öncül boşluğunda) olmasıyla mümkündür. Karşılaşma boşlukta olur, anlamın öncesi yoktur, köken, özne, erek yoktur. Bunlar varsa karşılaşma olmaz, o zaman zaten yaşanıyordur, 'gerçekle kurulan hayali ilişki' olarak yaşanıyordur (L. Althusser, 1978).*

Alain Badiou'nun "Savaş Sonrası Felsefenin Figürleri" metninde yer alan Althusser okumasında söylediği gibi felsefenin bir tarihi yoktur. Çünkü her tarih kendi sürecinin nesnelliği ile normlanır. Felsefenin -bilimlerin nesnesi anlamında- bir nesnesi de yoktur. Dahası kendi sorunlarının mucidi de değildir. "Filozof uykudan uyanıp kendi kendine, "Tanrı ya da tarihi, mekânı ya da varlığı düşünmeyi unuttular; ben bununla uğraşmalıyım" diyen biri değildir. Böyle bir durum felsefenin kendi sorunlarının

mucidi olduğu anlamına gelirdi ve bu doğru olsaydı hiç kimse söyleyebildiği şeyde yeniden bir sorun görmezdi."[22]

O halde nedir bu felsefe? Ya da Felsefe Nedir? Baştan söyleyelim bu soru en baştan hatalı bir sorudur. Felsefe sorunsal üzerine düşünme etkinliğidir. Badiou'nun dediği, Marx yeni bir Felsefe kurmamıştır derdi bu değildir, derdi varlığın kökeni ve kaynağı sorusu da değildir. Marx'ın yaptığı yeni bir felsefe pratiği inşa etmektir. Belki de daha sarih bir ifadeyle (a)tipik bir felsefe ya da anti-felsefe.

Foucault'nun iktidar analizinde yaptığı ayrımı felsefeye uygulayalım "niçin" ve "ne" diye sormak yerine "Nasıl" sorusunu sorarak problematiği değiştirmemiz gerekiyor evvela. O halde buradan asal tartışmamız olan nasıl bir materyalizm tartışmasına geçebiliriz. Baştan çoklarına anomali gelecek şeyi yüksek sesle söylemekten sakınmayalım: Materyalizm ve idealizm ayrımının kendisi bizatihi idealist bir ayrım. Bizlerin yapageldiği sadece şu: ayrımın evrensel olmadığını ama ayrım yapmanın kendisinin tarihsel olduğunu belirtiyoruz. Yani bir ayrımı üstleniyoruz. Yeni bir felsefe pratiği oluşturuyoruz. Tıpkı Epikür, Lucretius, Spinoza, Machiavelli, Marx ve Althusser gibi...

Epikür oluşumun başlangıcı yoktur derken 'belki de' felsefi "gelenek" içindeki en radikal cümleyi sarf etmiştir. Aradan yüzlerce yıl sonra Spinoza tanrıyla = tözle başlıyorum diyerek yine aynı yerden konuşmuş yani hiçbir şeyle başlamadım demiştir. Bazıları dünya, bazıları insan zihni ile başlarken Spinoza ise sonsuz sayıda sonsuz yüklemle donanmış Tanrı'yla başlar. Spinoza'nın tanrısı doğadan başka bir şey değildir, bu da başka hiçbir şey demekten başka bir şey değildir. "Tanrı ile başlıyorum demek ya da her şeyle biricik tözle başlıyorum demek, sonra "hiçbir şeyle başlamıyorum anlamına gelecek sözler söylemek temelde aynıdır:

22 Jean-François Lyotard, *Niçin Felsefe Yaparız?*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Pharmakon Yayınevi, 2014, s. 41.

"Hiçbir şey her şeyin dışında var olmadığına göre..."[23]
"Spinoza'ya göre felsefenin nesnesinin boşluk olduğu tezini savunacağım."[24]

"Başlangıçta hiçliğin ya da boşluğun olduğunu söylemek, her tür düzenlemenin ya da bir araya getirmenin berisine yerleşmektir, kökeni us ve erek üzerine düşünmekten vazgeçmek, hiçlik olarak düşünmeye başlamaktır. Eskiden beri yöneltilen "Dünyanın kökeni nedir?" sorusuna, maddeci felsefe şu karşılıkları erir: "Hiçbir şeyle başlıyorum" başlangıç diye bir şey yok, asla var olmadı çünkü, ne olursa olsun hiçbir şeyden önce var olmadı", öyleyse felsefenin zorunlu bir başlangıcı yoktur."[25]

"Bir idealist filozof binmekte olduğu trenin hem nereden gelmekte olduğunu hem de nereye gitmekte olduğunu, yani trenin kalkış istasyonunun ve varış istasyonunun ne olduğunu (ya da tekrar trenin son durağını) önceden bilen bir adama benzer. Bunun tersine materyalist ise trene (dünyanın akışı, tarihin akışı, hayatın akışı) hareket halindeyken atlayıveren fakat trenin nereden gelip nereye gittiğini bilmeyen bir adamdır. O bir karşılaşma trenine, bir rastlaşma trenine biner ve orada vagonun olgusal tesisatlarını ve olgusal olarak hangi yolcularla kuşatıldığını, bu yolcuların (kutsal kitabın peygamberleri gibi) toplumsal çevrelerinin damgasını taşıyan hangi sohbetlerde bulunduklarını hangi fikirlere sahip olduklarını ve toplumsal ortamlarının belirlediği hangi dili konuştuklarını keşfeder."[26]

O halde başlangıcı olmayan ve rastlantısal olandan Althusser'in nereye varmak istediğine ve onu Epikür'e götüren götüren yolda gezinelim. Derrida'ya materyalizm her tür öz (Ousia,

23 Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2009, s. 260.
24 *A.g.e.*, 259.
25 *A.g.e.*, s. 275.
26 Louis Althusser, "The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza", *The New Spinoza* içinde, der. Warren Montag ve Ted Stolze, Minneapolis University of Minnesota Press, 1998, s. 12.

Essentia, Wesen) yani her tür Akıl (Logos, Ratio, Vernant), yani her tür Köken ve Erek felsefesinin reddidir, dedirten şey neydi? Epikür ve Spinoza arasındaki Derrida ve Althusser arasındaki düşünsel suç ortaklığı ne idi? Dahası bu tartışmanın politik uzanımı implikasyonları nedir? Köken ve nihai erek sorunsalından çıkmak politik olanı sapma ve karşılaşmalar üzerinden (örneğin emek gücü ve sermaye arasındaki ilişki) ve bunların olumsallığı içinden düşünmek bize ne söyler?

"Epikür, atomların boşlukta üçlü bir hareketi olduğunu kabul eder. Birincisi, doğru çizgi halinde düşme hareketidir; ikincisi, atomun doğru çizgiden sapmasından ileri gelir; üçüncüsü de, atomların geri itilimi yüzünden meydana gelir."[27] İlk hareket olan doğrusal düşme aslında bir kurgu, tıpkı toplumsal sözleşme geleneğindeki doğa durumu gibi hipotetik (varsayımsal) bir şey; aslında mesele atomların karşılaşmasını açıklamak, buradan doğanın türlü varlıklarının üretilişine varmak. O halde sorun doğrusal düşmeden gerçekleşen sapmayı değil, sapma yoluyla doğanın düzeni açıklamak.

Sonunda tüm devinimler birbirine bağlıysa, her yeni devinim her zaman belli bir düzene göre eski bir devinimden doğuyorsa, nedenlerin sonsuz olarak art arda gelişini engellemek için yazgının yasalarını bozan bir devinimin üstünlüğünü kendi sapmaları adına atomlar ele geçirmiyorsa, her soluk alan şeye uygun görülen bu özgürlük nereden geliyor, istemimizin bizi yönelttiği her yere bizi götüren, atomların olduğu gibi bizimde zamanla ve yerle belirlenmeksizin yön değiştirmemize olanak veren o yazgıların boyunduruğundan kopmuş güç nereden geliyor..?[28] Hiçbir şey hiçbir şeyden doğmadığına göre atomların ağırlıklarının dışında devinimlerinin başka bir nedeni olduğunu benimsemek gerek. Atomların ağırlığı devinimin koşulu olmadığı gibi şeylerin

27 Karl Marx, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefelerinde Ayrım*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara, Sol Yayınları, 2000, s. 33.

28 Epikuros, *Atomların Sapması*'ndan aktaran Paul Nizan, *Eskiçağ Maddecileri*, çev. Afşar Timuçin, İstanbul, Telos Yayınları, 1998, s. 64.

ilk ögelerinin durabildiği ve durarak yaratıcı devinimlerini oluşturduğunu sürdürdüğünü düşünmek de yanılgıdır. Çünkü onlar boşlukta dolaşmaktadırlar.

İşte buna Epikür sapma diyor. Bu sapma olmasaydı tüm atomlar tıpkı yağmur damlaları gibi derin boşlukta yukarıdan aşağıya düşeceklerdi, hiçbir çarpışma olmayacaktı: böylece doğa hiçbir şey yaratamayacaktı. Epikür devinimi ağır atomlar lehine küçük atomlar arasındaki ayrım üzerinden açıklamaya da girişmez. Boşlukta bir hız eşitliği olduğunu ısrarla vurgular her atomun kendi ağırlığının verdiği aşağıya doğru düşme hızı vardır. Atomlar boşluğun içine girdiklerinde hiçbir dirençle karşılaşmazlar. "Varsayımsal olarak küçük atomların da herhangi bir dirençle karşılaşmayacaklarını ve bunun da onlar düşünülebilecek en kısa zamanda belli bir yolu almasını sağlayabildiğini benimsediğimize göre küçük hacimli atomlar da büyüklerden daha yavaş devinmeyeceklerdir. Boşlukta bu hız eşitliği her atoma kendi ağırlığının verdiği aşağıya doğru devinimde de görülür. Çünkü bir atom vuruşla aldığı itkiyi ve kendi ağırlığından gelen itkiyi korudukça düşüncenin hızı kadar hızlı devinecektir; herhangi bir şey ya kendini canlandıran eski kaynaklı bir itkiyle ya da kendi ağırlığıyla ona direnene kadar sürecektir bu."[29] Dirençle karşılaştıkları an conatusları devreye girer.

Sapma bir nevi 'arzu'. Sapmaya yol açan arzu ya da Spinoza'yı anacak olursak Conatus (varlığın direnme çabası, var olma direnci, kendi doğalarını korudukları ölçüde bireyselleşmesi/toplumsallaşması). Sapma "fati foedera" denilen yazgının zincirlerini kıran hareket. Sapma, fati foederayı kırdığı için olumsallık alanını açıyor ama bu da bizi özdeşlik alanından çelişki alanına atıyor; yani atomun zorunlu varoluşunu veren hareket olan sapma aynı zamanda doğanın üretimselliğinin olumsal alanını mümkün kılıyor. O halde sapma olmasa özdeşlik içerisinde asosyal olarak kalacak olan (soyut) atom, ki bu da aslında onun edimsel olarak varolmadığını potansiyelde kaldığını gösterir ya da bir kuvvet ve

29 *A.g.e.*, s. 62.

etki olarak örgütlenemediğini işaret eder, sapma yoluyla hem bireyselliğini hem de toplumsallığını kazanıyor. Atomların düşüşü = yaşamak. Karşılaşmayı sapmanın olumsallığının zorunluluğu olarak düşünmek durumundayız. Buradaki olumsallığı Althusser'in sözleriyle açacak olur isek: "Olumsallığı zorunluluğun bir değişkesi veya istisnası gibi düşünmek yerine, zorunluluğu olumsallar arasındaki karşılaşmanın zorunlu hale gelişi olarak düşünmek gerekir (zorunsuzluğu zorunluluğun kipliği ya da kuraldışı bir durumu düşünmek yerine, zorunluluğu, zorunsuzların karşılaşmasının zorunlu-olma süreci olarak düşünmek gerekir)."[30] 'İlk düşme' bir hareketin sonucu. Karşılaşma önceden örgütlenemez fakat bir rejimle ilişki içinde üretilir ya neşe modunda ya da keder modunda karşılaşmalardan söz ediyoruz. Yani ya yeğinlik olarak, yığışma yoluyla yeni hayat ya da geçip giden karşılaşmamalar veya kederli karşılaşmalar. Karşılaşma sapmanın bir sonucudur, sapma yoksa yani ortada bir çaba yoksa, neşeli karşılaşmaya dönük bir arzu yoksa sapma da yoktur. Epikür'ün doğru çizgi halinde düşme dediğinden belki de sürü insanını anlamalıyız. İçimizdeki ve dışımızdaki, yakınımızda ve yöremizdeki sapmadan sakınan sürüler. Epikür'ün bir başka önemli müdahalesi nedensellik bağıntısına yaklaşımında görülür. Nedeni etkinin sonrasına koyarak bütün bir geleneği karşısına almıştır, Spinoza ve Nietzsche'den önce bu tartışmayı başlatan odur. "İnanma gözlerin keskinliği bize uzakları görebilmemiz için verilmiş değildir; bacaklarımızın ve kalçalarımızın ucunun ayaklara dayanışı bağlanışı büyük adımlar atmamızı sağlamak için değildir; omuza sıkıca bağlı kollar, her ikisi de bize hizmet eden ellerimizin gereksinimlerimizi karşılaması için bahşedilmiş değildir. Bedenin hiçbir organı kullanımımız için yaratılmamıştır: ama kullanımı yaratan organdır."[31]

Epikür'ü selamlayan Marx, Epikür'de aradığı bilimi bulamadığı için onu çeşitli fiziksel olguların açıklanmasında sınırsız bir

30 Louis Althusser, 2009, s. 291.
31 *A.g.e.*, s. 55.

gevşeklikle davranmakla suçlar. Lenin ise "ilginçtir", Hegel'in eleştirisine karşı Epikür'ün yanında konumlanır: "Bilginin ve kavramın kaynakları teorisi, kavramın zorunluluğunu ortadan kaldırmaz hiçbir şekilde. Ortak anlayış ile uyumsuzluk da, kokuşmuş bir idealist hevesinden başka bir şey değildir."[32] Gerek Epikür gerekse de Althusser -çoklarının yanlış anladığı gibi-, 'boşluğu' ve 'hiçliği' ontolojik bir hataya düşerek aynı anlamda kullan(ma) maktadır, boşlukta bir düzensizliğin her şeye hâkim olduğunu söylememektedirler. Düzen sapmadan önce sapma ise düzenden erkendir. Sapma sadece negatif bir reaksiyon değildir, gerek Epikür gerek Lucretius gerekse de Marx ve Althusser onu yaratıcı bir etkinlik olarak tarif ediyorlar.

O halde soru: boşlukta düzensizliğin hâkim olduğunu söylemeyecek isek: Karşılaşma örgütlenebilir mi? Her karşılaşma rastlantısaldır/aletoriktir kimse güvence veremez karşılaşma olacak diye, yol açtığı etkiler açısından da rastlantısaldır, fakat Machiavelli'nin ifadesiyle *virtù*'nun/olumsallığın zorunluluğuna tabidir. Machiavelli için zorunluluk talihin[fortuna] sürekli yolumuza çıkardığı engellere karşı etkin direniş olarak *virtù*'nun zorunluluğu. "Olaylar rastlantılar tarafından yönetilmez. Kurulu güçler(potentia) anlamına gelen eylem halindeki *virtù*'ların rekabetiyle belirlenir. Her zaman ve her durumda virtù savaşmak zorundadır... Çünkü insanların çok az *virtù*'ya sahip olduğu yerde talih gücünü sergiler." Machiavelli bize hiçbir zaman vazgeçmememizi, bir şekilde Talih'in(fortuna) seyri sanki tamamen olumsalmış gibi, her koşulda zorunlu olarak bizim için bilinmez kalan nedenlere bağlı değilmiş gibi düşünmemizi öğütler.[33]

Biz ve onlar ayrımı üzerine yine, yeniden, ısrarla düşünmek. Çünkü zira kapitalizm de kendi karşılaşmasının olumsallığını kurabilir. Emeğini ücretli emek formuna büründürenler olarak

32 V. I. Lenin, *Felsefe Defterleri*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1976, s. 239.

33 Filippo Del Lucchese, *Machiavelli ve Spinoza*, çev. Orkun Güner, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2012, s. 33.

sürüye biz de dahil olabiliriz. Fakat sapmanın yollarını aramamız gerekiyor. Mesele sapmanın yollarını nerede aradığımız. İkili ve neşeli bir karşılaşma bizi sürüden koparmaya yeter mi? Evet belki de bu yazdıklarımın Althusser'le ilk etapta alakası kurulamayabilir belki de bu yazıda bana başka bir tahayyülü düşündürttüğü için var.

Makyevelci anlamda talih(fortuna) keyfine göre hüküm süren bağımsız bir kuvvet olarak değerlendirilemez, fakat bu demek değildir ki bir tarafta olumsallık alanı var bir tarafta da mutlak zorunluluk alanı. Yani bugün olumsal olanın belirli bir süreden sonra mantıksal bir zorunluluk halini alması olasıdır demek tartışmayı anlamamaktır. Saf bir talih kavramı yok fakat olumsallığı karşılaşma içinden ve sapma üzerinden düşünmek onu konjonktür kavramına götürecek şeyi de içsel nedensellik olarak okumaktır. Konjonktür de dışarının zorunluluğu değildir. Fırsat yakalanmışsa her bir eylem gücümüz dahilindedir.

Marx, Hegelci kavramları işlettiği zaman doğrusal düşmeyi göreli, sapmayı zorunlu ve geri-itilmeyi de sentez düzeyinde kavrıyor. Ancak burada sapma atomu soyut, pasif bir potansiyel olmaktan çıkarıp ona edimsel ve zorunlu bir varoluş verdiğinden olumsallık-zorunluluk çifti de bir karşıtlık ilişkisi içerisinde kalmaktan kurtulur. Althusser'in sözleriyle "Marx karşılaşmanın olumsallığı ile devrimin zorunluluğu arasında yırtılan bir ufukta düşünmek zorunda kalmıştı."[34] Daha 'doğrusu' karşılaşmanın olumsallığı üzerine de düşünmüyor değildi ama halen olumlusallığı zorunluluk kavramı içinden okuyordu. Fakat 'yine de' Marx'taki olumsallığa dikkat kesilmemizi salık verir: Şöyle başlayalım üretim biçimi nedir? Marx'la birlikte şunu dedik: ögelerin özel bir "düzenlenişi." Söz konusu öğeler mali birikim, üretimin teknik araçlarının birikimi (doğa) ve üreticilerin birikimi (tüm üretim araçlarından yoksun proleterler). Bu öğeler tarihte, bir üretim biçimi var olsun diye var olmazlar. "Birikim" ve "düzenleniş" öncesinde "yüzergezer" durumda var olurlar, içlerinden her

34 Althusser, 2009, s. 274.

biri kendi tarihinin ürünüdür, içlerinden hiçbiri ötekilerin ya da ötekilerin tarihinin erekbilimsel ürünü değildir."[35]

Peki Althusser olumsallığa nasıl bakıyordu? Makyevelci ifadeyle Althusser saf bir talih kavramından bahsetmez. Bu nedenle olumsallık yanında -yerine değil yanında- konjonktür kavramını da devreye sokar. Karşılaşmanın ortaya çıkması sonucu ortaya çıkan bütün, ögelerin tutmasından önce değil sonrasında gerçekleşir, dolayısıyla karşılaşma olumsallığa bürünmeyebilir idi yani "tutmayabilirdi." Yeni bir toplumsal formasyonu kendisinden 'önce gelenin' çözülmesi olarak okuduğumuzda atladığımız şey olumsallık tartışmasıdır. Birçok defa denenmiş olup gerçekleşmeyen şey nasıl oldu da gerçekleşti? Hakeza karşılaşma *sadece boşlukta (öncül boşluğunda) olmasıyla mümkündür. Karşılaşma boşlukta olur, anlamın öncesi yoktur, köken, özne, erek yoktur. Bunlar varsa karşılaşma olmaz, o zaman zaten yaşanıyordur,.. fakat bu her karşılaşmanın olumsallığa evrileceği ya da Badiou'nun ifadesiyle her boşluktan bir Olay patlak vereceği anlamına gelmez.* Her boşluktan bir olay patlak vereceğini söyleyebilseydik o zaman bir olaydan değil, ontik bir var olandan söz etmiş olurduk. Olayı yani karar verilemez olanı başlangıçta varsaymış, karşılaşmanın olumsallığını da var kılmış olurduk.

Ontolojik olmayan veya mantıksal olan boşlukla, hakikatin felsefi kategorisi olan boşluğu da birbirine karıştırmamak gerekir. "Atomların içinde aşağı doğru doğru düştükleri boşluğun önceden varolduğunu söyleyen bir felsefe değil yalnız(ca), kendine varoluş kazandırmak için felsefede boşluk yaratan bir felsefe...[ve yeni bir yaşam tahayyülü]."[36] Althusser karşılaşma materyalizmi kavramını sadece politik praksis sorununu yeniden incelemek için değil, aynı zamanda belirli bir felsefi ve politik ethosu vurgulamak için de geliştirir. Fakat bunu felsefeyi nesneli bir etkinlik olarak düşünüp felsefi madde kavramı (felsefi madde kavramı yoktur çünkü felsefenin nesnesi yoktur), ile bilimsel

35 *A.g.e.*, s. 287.
36 *A.g.e.*, s. 257.

madde kavramını özdeş kılan praksis felsefesi olarak da anlamamak gerekir. Felsefi madde kavramına yaslananlar halen bilim ve ideoloji ayrımındadır. Althusser ise çok ötelere geçmiştir. Sapma üzerinden, karşılaşma üzerinden politik olanı düşünmek belirli determinist okumanın dışına çıkmaktır. Politikayı hareket üzerinden, karar verilemezlik üzerinden, karar verilemez olanın kararı üzerinden düşünmek anlamına gelir. Önsel bir içeriklendirme olmadan, iki sabit biraradalık belirleyip nedensellik bağıntısına hapsolmadan yeni bir komünizm tahayyülü, farklı bir zamansallık üzerine şimdiden düşünmek anlamına gelir.

Artık üretim tarzları arasındaki "geçiş" bile nedensellik sorusuyla okunamaz. Althusser'in sözleriyle: "Burjuvazinin feodal üretim biçimine ait bir sınıf olmadığını, bu üretim biçiminin çöküşünü değil de sağlamlaşmasını sağlayan bir sınıf olmadığını ne kanıtlıyor?"[37] Şematik bir bakış açısından feodal üretim tarzı tarafından kendi içinden meydana getirildiğini, zira feodalitenin onu "tohum" olarak içinde sakladığını söylemek adet olmuştur. "Peki, ya böyle olmadıysa? Peki, ya burjuvazi, feodalitenin tersi bir ürün olmak bir yana, feodalitenin tamamlanması ve doruğu, en üst biçimi, deyim yerindeyse yetkinleşmesi idiyse?"[38]

[*] Epistemolojik Kopuş: Althusser, Epistemolojik Kopuş kavramını *Marx İçin* isimli çalışmasına sirayet eden bütün yazılarda bilhassa da "Genç Marx Üzerine" (1960) makalesinde, Marx'ın erken dönem metinlerini refere ederek, Marx'ın felsefe ve ideolojizm (hümanist sorunsallarla örülü, yabancılaşma gibi kavramlarla bezenen) alanından çıkışını, fikriyatındaki kopuşu vurgulamak, bilimsel kıtaya geçisini müjdelemek için kullanır. Artık türsel varlık olarak insan, kendilik, birey gibi sorunsallar terkedilmiştir. Artık toplumsal formasyon, üretim ilişkileri, üretici güçler, varlıklarının maddi üretimi içerisinde konumları üzerinden ilişkiye geçen insanlar vardır. *Alman İdeolojisi*'nde kısmi olarak beliren, "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı" ile vucüt bulan, *Grundrisse* ve *Kapital* metinlere uzanan bir Tarih Bilimi. Spinozacı anlamda ikinci tür bilgi birincinin hakikatini sağlıyor olsa da, onun hakikati değildir, Bu bağlamda bilim hiçbir suretle ideolojinin hakikati olarak görülemez

37 *A.g.e.*, s. 291.
38 *A.g.e.*, s. 291.

der Althusser. Epistemolojik kopuş Althusserci kavramlarla söyleyecek olursak birinci düzeyden Genellikler (ideoloji) ile üçüncü düzeyden Genellikler'in (bilim) yapısal olarak birbirinden ayrılmasına dayanır.[39]

[**] Althusser bir dizi metninde bilhassa da *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak* metninde İnsanın soyut özü emektir diyen Marx'ın hümanizme düştüğünü söyler. Hümanizm ve ekonomizm çiftini birbirinden ayırmaz. Althusser açısından üretim ilişkileri özneler-arası ilişkilere indirgenemez. Özneler değil konumlar ilişkilenir. Bu anlamıyla konumlar maddiliklerdir. Bunu söyleyerek maddilik alanını üretici güçler/üretim güçleri kavramından ve bu yollu yapılan indirgemeden çekip çıkarır. Spinozacı bir ifadeyle üretici güçler doğaya aittir. Bu bağlamda toplumsal ilişkiler öznesizdir. Anaakım Marksizm ise üretici güçler tartışmasını doğadan koparark üretici güçlere üretim ilişkileri pahasına ağırlık vermektedir. Ekonomik pratiğin bilimselleştirilmesinden mülhem Ekonomi Politik üretici güçler tartışmasını üretim ilişkilerinden bağımsız ele almaktadır. Althusser bir ara dönem kavramı olan overdetermination kavramıyla bu ikiliği gümletir. İlişkiyi önceleyen bir üretici güçler tartışması yoktur, varsa da bu zaten ikiliği kıracak Spinoza'daki doğadır.

Kaynakça

Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.

Althusser, Louis, *Kriz Yazıları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2009.

Althusser, Louis, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002.

Althusser, Louis, *Özeleştiri Öğeleri*, çev. Levent Targu, İstanbul, Belge Yayınları, 1991.

Althusser, Louis, "The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza", *The New Spinoza* içinde, der. Warren Montag ve Ted Stolze, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.

Badiou, Alain, "Öznesiz Öznel Olan (Bir Althusser Okuması)", https://komunizminguncelligi.wordpress.com/2016/07/14/oznesiz-oznel-olan-bir-althusser-okumasi-alain-badiou/

Del Lucchese, Filippo, *Machiavelli ve Spinoza*, çev. Orkun Güner, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2012.

39 Daha detaylı bir tartışma için bkz. Pierre Macherey, "Althusser and the Young Marx", https://www.viewpointmag.com/2016/07/18/althusser-and-the-young-marx/

Durmaz, Rahmi, *Spinoza Dolayımıyla Althusser'de İdeoloji Kavramı*, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962.

Foucault, Michel, *Dostluğa Dair*, çev. Cemal Ener, İstanbul, Hil Yayınları, 1994.

Foucault, Michel, *Hermenötiğin Kökeni*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.

Foucault, Michel, *Marx'tan Sonra, Duccio Trombadori ile Söyleşisi*, çev. Gökhan Aksay, İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, 2004.

Foucault, Michel, *The Order of Things*, London, Routledge, 1989.

Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir,* çev. Şeyhsuvar Aktaş, İstanbul, YKY, 2002.

Holland, Eugene, "Spinoza ve Marx", çev. Eylem Canaslan, *Otonom Dergisi*, No. 11 (Ekim-Aralık, 2005).

Lenin, V. I., *Felsefe Defterleri*, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1976.

Lyotard, Jean-François, *Niçin Felsefe Yaparız?*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Pharmakon Yayınevi, 2014.

Macherey, Pierre, "Althusser and the Young Marx", https://www.viewpointmag.com/2016/07/18/althusser-and-the-young-marx/

Navarro, Fernando, "An Encounter with Althusser", *Rethinking Marxism*, Vol. 10, No. 3 (Fall 1998), s. 93-99.

Nizan, Paul, *Eskiçağ Maddecileri*, çev. Afşar Timuçin, İstanbul, Telos Yayınları, 1998.

Pêcheux, *Michel* "İdeolojik (Yanlış) Tanıma Mekanizması", çev. Sibel Kibar, ed. Slavoj Žižek, *Mapping Ideology* içinde, http://foralthusser.blogspot.com/2015/04/ideolojik-yanlis-tanima-mekanizmasi.html.

Rancière, Jacques, *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

Marx, Karl, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefelerinde Ayrım*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara, Sol Yayınları, 2000.

Read, Jason, "Althusser Etkisi: Felsefe, Tarih ve Zamansallık", çev. Hüsamettin Çetinkaya, http://foralthusser.blogspot.com/2012/09/althusser-etkisi-felsefe-tarih-ve.html

Read, Jason, "Kökeni Radikalleştirmek: Felsefi Antropolojinin Ekonomi Politiğin Eleştirisi Olarak Geri Dönüşü", dev. Eser Kömürcü, https://komunizmin-guncelligi.wordpress.com/2017/08/12/kokeni-radikallestirmek-felsefi-antropolojinin-ekonomi-politigin-elestirisi-olarak-geri-donusu-jason-read/

Soysal, Özgür, "Rancière'in Politik Olanı Yeniden Düşünme Girişimi: Sınıfsızlaştırma Mücadelesi Olarak Sınıf Mücadelesi", *Toplum ve Bilim*, Sayı 116.

Jacques Rancière'in Althusser Dersleri Üzerine Notlar: John Lewis'e Mektup ya da Revizyonizmin Reddi

*Mehmet Şiray**

> *"Siyasal olanı yeniden düşünmek, yalnızca onun birincil kıyılarına dönmeyi değil, bu mevhuma has muğlaklıklar denizinden geçmeyi de gerektirecektir."*[1]
>
> ***Jacques Rancière***

Giriş

1948'de Paris'te École Normale Supérieure'de okutmanlık yapmaya başlayan Louis Althusser, daha sonra Fransız düşün dünyasında çok etkili olacak E. Balibar, J. Rancière, P. Macherey, R. Debray, A. Badiou gibi birçok öğrenciye ders vermiştir. 1948'de Fransız Komünist Partisi'ne (PCF) üye olan Althusser kendi öğrencilerini de bu yolda desteklemiştir. Rancière başta olmak üzere Balibar ve Badiou, Althusser'in derslerinin öğrencileri üniversitenin kendi sınırlarından alıp götüren bir özgürlük ortamı yarattığını ve bu yolla üniversite ortamına entelektüel bir dinamizm kattığını ifade etmektedir.[2] 60'lardan başlayarak önce Alman İdealizmi sonra giderek artan bir şekilde Marx'ın metinleriyle yakından ilgilenen Althusser, bilim/ideoloji karşıtlığını da kendi teorik anlayışının merkezine yerleştirmeye başlamıştır. Althusser ve

* Mehmet Şiray, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

1 Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., İstanbul, 2007, s.11.

2 Joseph J. Tanke, *Jacques Rancière: An Introduction Philosophy, Politics, Aesthetics*, Continuum, Londra ve New York, 2011, s. 10.

öğrencilerinin *Marx'ı Okumak* seminerlerinde ortaya koydukları tartışmalarda bu karşıtlığın izlerini bulmak mümkündür. 63'ten başlayarak Rancière gibi kimi öğrencilerin Althusser'den olmasa bile Althussercilikle arasına mesafe koyduğunu görüyoruz. Özellikle 68 Mayıs öğrenci olaylarından sonra, Rancière, Althusserci "apparatus" kavramına ve Althusser felsefesine ilişkisine felsefe ve politika ilişkisine yönelik temel itirazlarını dile getirmeye başlamıştır. Althusser ve Rancière'in söylemleri arasındaki en temel fark, Althusser "epistemolojik kopuş" yoluyla üretim ilişkilerinin arkasında yatan hakikati açığa çıkarma yolunda ilerlerken, Rancière'in politik felsefenin arkasında yatan tüm eşitlik arzusunun bir kurgudan ibaret olduğunu, teorik özgürleşmenin en temelde bu yanılsamaya dayandığını iddia etmesidir. Rancière'in 1974'te yayımladığı ilk kitabı *Althusser Dersleri* (*La Leçon d'Althusser-Althusser's Lessons*) bu polemiğin açığa çıktığı ilk metindir. Metnin 2011'deki İngilizce edisyonu belki de bir kez daha Marksizmin bugün bizim için zorunluluğu, Marx'ın metinlerine *dönmenin* –Althusser'e yeniden bir selam göndererek– gerekliliği üzerine kimi tartışmaları da alevlendirmiştir. Son yirmi yıldır öncelikle Badiou, Žižek, Rancière ve Balibar gibi filozofların özgürleşmenin koşulu olarak komünizmin bir seçenekten çok bir zorunluluk olduğuna işaret etmesi de bu metnin tekrar gün yüzüne çıkışını açıklar niteliktedir. Bu makalenin en belirgin amacı, Rancière ve Althusser arasındaki polemiğe zemin oluşturan tartışmayı derinlemesine okuyucuya göstermektir. Bu minvalde, İngilizce edisyonunda ek bölümde içerilen makale *On the Theory of Ideology: Althusser's Politics* ile beraber Rancière'in 74'te yazdığı *Althusser Dersleri*'ne odaklanarak bu tartışmayı vermeyi amaçlamaktayım. Bu yazının ima ettiği diğer bir husus ise Rancière'in kendi felsefi çizgisi ve izlediği tutum açısından *Althusser Dersleri*'nin bir temel oluşturmasıdır.

Kırmızı Yıllar[3]

Jacques Rancière'in Fransa'da 1974'te kitap olarak hazırlanan, İngilizce edisyonu 2011 yılında basılan *Althusser Dersleri* (*La Leçon d'Althusser-Althusser's Lessons*), Louis Althusser'in 60'larda basılan *Marx İçin* (*For Marx*) ve 70'lere kadar uzanan *Kapital'i Okumak* (*Reading Capital*) üzerine hazırladığı seminerlerden başlayarak asıl olarak da 1973'te *John Lewis'e Mektup* (*Reply to John Lewis*) adı altında basılan metne referansla yazılan Marksizme ilişkin bir dizi tartışmayı gündeme getirmektedir. [4] Rancière, daha metnin giriş yazısında okuyucuyu kitabın dar anlamda Althusser felsefesine ilişkin olmadığı konusunda uyarmıştır. Rancière'in ifadesiyle, *Althusser Dersleri* en geniş anlamda bugün bizim için Marksizmin anlamını ortaya çıkaracak tartışmaları gündeme getirmiştir. Bu tartışmalar 1973'teki Althusser'in dersleri üzerinden, Fransa'daki entelektüelleri, komünistleri, solcuları ve politikacıları da içine alan 68 Olaylarını değerlendirerek, bu tartışmaların Althusser'in de parçası olduğu Fransız Komünist Partisi'nin (*Parti Communiste Français - PCF*) öğrenci ayaklanmalarına ve Marksizmi alımlama biçimlerine yönelik takındığı tavırları gündeme getirmektedir.

Rancière kitabın asıl amacının Althusser'in Marx okumasının bizi götürdüğü dehlizlerde okuyucuyu kaybetmek olmadığını hatırlatıyor. Rancière dönemsel olarak Althusser'in ve Althusserciliğin iki bakımdan çok önemli olduğu tespitini yapıyor: birincisi, Althusser'in özellikle Marksizmin modern revizyonuna karşı çıkarak (ki burada Althusser'in J. P. Şartre'ı ve varoluşçu geleneği kastettiği anlaşılıyor) Marksist terminolojiye ve Marksist düşünceye dönülmesi gerektiğini düşünmesi; ikincisi ise Komünist

3 Nathan Brown, "Red Years: Althusser's lesson, Rancière's error and the real movement of history", *Radical Philosophy*, November/December: 170, 2011.

4 Louis Althusser, *For Marx*, çev. Ben Brewster, Londra, 1996; *Reading Kapital*, çev. Ben Brewster, Londra, 1970; "Reply to John Lewis", içinde "Essays in Self Criticism", çev. Grahame Lock, Londra, 1976.

Parti'ye olan bağlılığı dolayısıyla örgütlü mücadelenin önemini dolayısıyla partinin komünist düşünce içindeki belirleyiciliğine işaret etmesi. Dönemsel olarak Althusserciliğin önemi kitleleri baskı altına alan bir temsil sistemi olarak ideolojinin, hem öğrenci hareketini arkasına alan Mao'nun ve onun Kültür Devrimi'nin heyecanına hem de Fransa'daki öğrenci hareketlerinin yarattığı ivmeyi harekete geçiren negatif bir belirlenim (*domination*) olarak görülmesidir.[5] Ancak Rancière'in iddia ettiği gibi Althusser'in etkisi özellikle entelektüeller arasında oldukça farklı seyretmiştir: İdeoloji kavramı bireyleri radikal bir kültür devrimine yöneltmek konusunda başarılı olduysa da bir küçük burjuva hareketi olan öğrenci eylemleri Parti tarafından ve sözde bilimsel bir çerçevede (Burada Rancière ortodoks bir Marksizmden dem vuruyor) incelenmek durumundaydı.[6] Rancière'e göre, Althusser özellikle Paris'teki öğrenci eylemleri sırasında farklı bir tavır almış olmasına rağmen yine de yukarıdaki görüşü savunmuştur. Çünkü "yanlış tanıma"ya (*misrecognition*) dayalı Althusserciliğin kökeninde belirlenenler, tahakküme uğrayanlar (*dominated*) belirlenirler (*dominates*), tahakküme uğrarlar düşüncesi yatmaktadır ve son tahlilde belirlenim koşullardan bihaber olanların cahilliğiyle temellenir.[7] Rancière'e göre bu görüş, kitlelerin (*masses*) kendi kaderlerini kontrol edemedikleri, kendilerini iyileştiremedikleri yanılsamasına dayanmaktadır.[8] En nihayetinde öğrenci olayları, Komünist Parti'nin içinde birtakım yeni tartışmalara yol açtıysa ya da açmak zorundaysa da Althusser açısından bu hareket bir küçük burjuva hareketidir; bir diğer deyişle, Althusser öğrencilerin ve genelde üniversitenin kendilerini kuşatan ideolojik boyunduruktan tamamıyla bağımsız hareket edemediğini düşünüyordu.

Rancière toplulukların eşitsizliğine dayalı bu görüşe karşı çıkmaktadır; dolayısıyla "belirlenim" kavramını da Althusserci

5 Jacques Rancière, *Althusser's Lessons*, çev. Emiliano Battista, Continuum: Londra ve New York, 2011, Önsöz, s. XIV.
6 A.g.e., Önsöz, s. XIV.
7 A.g.e., Önsöz, s. XVI.
8 A.g.e., Önsöz, s. XVI.

çizgiden farklı yorumlama eğilimi göstermektedir. Bütün devrimci görüşlerin yaslandığı belirlenimi esas alan bu temel görüş (ki Rancière de aynı görüştedir) 70'lerde Çin Kültür Devrimi'nin anti-otoriter bir yapısı olduğunu savunmuştur. Özellikle genç şehirliler, öğrenciler bir yandan devletin baskıcı rejimine, diğer taraftan partinin otoritesine karşı çıkarak radikal bir eleştiriye de zemin hazırlamıştır. Elbette Rancière bu konuda 70'lerde biraz aceleci davranıldığını da ekliyor çünkü belirlenimi ve kitlelerin cehaletini temel alan bu düşünce, kitlelerin Mao'nun önderliği olmaksızın hareket edemeyeceklerini de varsayıyordu ki bu Kültür Devrimi'nin potansiyelini görmezden gelmek olacaktır. Rancière, Althusser'in de hamisi olduğu bütün yıkım teorilerinin (*theory of subversions*) hep benzer bir sonuçla, 'entelektüellerin eğitimi yoluyla kitlelerin aydınlığı' tezine sarıldığını iddia etmektedir.

Rancière, Althusser okulunda öğrendiği yegane şeyin bütün prensibi burjuva düzenini sarsmak ve ona mesafe almak olan felsefenin öğrenilmesi olduğunu söylüyor.[9] Ama bu eleştirel tonun yanı sıra aynı Althusser'in 60'ları saran fenomenolojik sisten kurtulmak için yol açtığını ve Marx'a da bu yolla yeniden dönmenin yollarını mümkün kıldığını söylemeden de edemiyor.[10] Rancière, 68 öğrenci hareketinin Althusserciliğin sonunu getirdiğini düşünse de bu kitabın atmosferini oluşturan 1973 yılında *Reply to John Lewis*'in basılması, Althusserciliği yeniden hortlatacak tezleri ve bu tezlere dayanaklık eden öğrenci hareketlerinin başarısız olduğu ve sol hareketlerin düşüşe geçtiği tezleriyle beraber okunduğu yeni bir döneme işaret etmektedir.[11] Rancière bu metinle beraber Althusser'in Marksizme ve elbette Marx'a ne kadar bağlı olduğunu ve nasıl yorumladığını da test ediyor. Kitabın sonunda Rancière'in 69 yılında Arjantin'de yazmış olduğu *İdeoloji Kuramı Üstüne: Althusser'in Siyaseti* (*On The Theory of*

9 A.g.e., Önsöz, s. XIX.

10 A.g.e., Önsöz, s. XIX.

11 Bahsi geçen sol hareketlerden bazıları şunlardır: Sosyalist Parti (*Parti Socialiste*), Sol Sendika (*Union dela Gausche*), Fransız Komünist Partisi, Sol tandanslı Radikaller arasındaki Birlik.

Ideology: Althusser's Politics) metni de 68 öğrenci olayları üzerinden Althusserciliği özellikle teori ve pratik ilişkisi yönünden sıkı bir eleştiriye tâbi tutuyor.[12] Şimdi kitabın bölümlerine ve Rancière'in Althusser ve Althussercilik eleştirisine biraz daha detaylı bakalım.

Rancière, *Althusser Dersleri*'nin birinci bölümünde Althusser'in *John Lewis'e Mektup*'unun iki öznesinden biri olan John Lewis'in (J-L) ortak duyuyu bir diğer deyişle sağduyuyu sembolize ederken, M-L karakterinin daha çok Marksizmden Leninizme doğru bir yön çizen, geleneği gösteren bir özneyi temsil ettiğini söylüyor.[13] Metne yön veren diyalog, 'tarihi insan yapar' diyen John Lewis ile –ki Althusser açısından burjuvazinin tezi tam olarak budur– 'tarihi kitleler yapar' diyen M-L'nin –ki işçi sınıfının tezi de bu olacaktır– arasında geçiyor. Althusser şüphesiz M-L karakterinin savunduğu düşüncelerin yanında yer alıyor. Metnin merkezinde dönemin önemli tartışmalarından biri olan hümanizm tartışması yer almaktadır. Althusser dönemsel olarak varoluşçuların, fenomenologların ve kimi sol çevrelerin hümanizm kisvesi altında revizyonizme kucak açtığını öne sürüyor. Althusser'e göre, revizyonistler işçileri 'tarihi insanlar yapar' mottosu yoluyla, belirli türden bir hümanizm düşüncesi aşılayarak kandırmaktadırlar. Bu yolla onları şaşkınlığa uğratarak, tarihsel olaylardaki merkezi rollerini unutturmaya iterler. Revizyonistler, hümanizma yoluyla işçileri büyüleyerek onları sınıf çatışmasından koparabilir, bir sınıf organizasyonunun (işçi sendikaları ya da bir parti üyeliği) parçası olma ve bu aidiyet yoluyla sınıf çatışmasına katılma becerisinden koparabilir. Rancière'e göre Althusser revizyonizmle mücadele ederken, işçi sınıfını maddi ve politik koşulları belirleyen burjuvazinin karşısında oldukça savunmasız bırakmaktadır.

Rancière'i Althusser'in burjuvazi ve işçi sınıfı karşıtlığını ortaya koyarken rahatsız eden bu formülasyon, temellerini Althus-

12 A.g.e., Önsöz, s.XXIII.
13 A.g.e., s. 1.

ser'in burjuva sınıfını feodalizme karşıtlık oluşturacak biçimde yüksek bir sınıf olarak tasarlamasından ve burjuva sınıfını güç ilişkilerinden bağımsız okumasından kaynaklanmaktadır. Rancière'in Althusser eleştirisi yaparken yer yer Marx'ın metinlerine dönmesinin nedenlerinden biri de tarihi yapanın kim olduğu tartışmasında Althusser'in insanın doğasının ne olduğunu ortaya sermeye çalışmasıdır. Althusser basit bir yer değiştirmeyle eğer burjuvazi eğitim ve gözetleme dahil bütün güç ilişkilerini kontrol ediyorsa tersi de mümkün olabilirdi demektedir, zira Althusser'e göre eğitim ve bilim (materyalizm ve diyalektik) bu yer değiştirmeyi proletarya lehine yapacak güce sahiptir. Tıpkı Marx'ın Feuerbach eleştirisinde olduğu gibi Rancière de Althusser Dersleri'nde Althusser'i burjuvaziyi zaman-dışı bir kategori olarak kurgulamakla suçluyor.[14]

Rancière'in ikinci en önemli eleştirisi Althusser'in tarihin ancak entelektüellerin eliyle yapılabilecek olması saptamasıdır. Althusser, 'kitleler tarihi yapar' demektedir ancak Rancière Althusser'in sadece eğitilebilen kitleleri kastettiğini düşünmektedir.[15] Buna ek olarak, Rancière, Althusser'in 'parti olmadan kitlelerin kurtuluşunun mümkün olamayacağı' düşüncesini de mercek altına almaktadır. Bütün bu eleştirilerin altında yatan somut gerçek, Rancière'in eski materyalist öğretiye dönerken Althusser'in Marx'ın düşünce çizgisinden oldukça uzak bir yola saptığını göstermeye çalışmasıdır. Rancière'in düşüncesini takip ederek Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de açıkça insanın üretim tarihini aydınlatacak yeni bir materyalizmin temellerini atmaya çalıştığı tespitini yapabiliriz, oysaki Althusser bu sürece önsel özne konumları tanımlıyor gözükmektedir. Rancière, Althusser'in 'Marksizm öznenin (burjuvazinin) eleştirisidir' tezine oldukça şüpheci yaklaşmaktadır. Rancière Althusser'in altını çizdiği 'biri ancak olanı bilir' iddiasından çok Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da dile getirdiği 'insanların varoluşlarını belirleyen

14 A.g.e., s. 6-7.
15 A.g.e., s. 11.

onların bilinci değil sosyal yaşantılarıdır' düşüncesine daha yatkındır.[16]

Rancière, Althusser'in reel politikaya ilişkin net bir pozisyon almadığını söylüyor; bu bakımdan mevcut fikir ayrılıklarında ne Komünist Parti'yi tam olarak karşısına alıyor ne de partinin politik pozisyonunu doğrudan destekleyecek adımlar atıyor. Cezayir Savaşı'nda Guy Mollet'e[17] destek veren ve 68 öğrenci olaylarında bu olayları küçük burjuva eylemleri olarak algılayan Komünist Parti'nin rolünü tartışmak için istekli gözükmediğini, tutarlı bir çizgide durmadığını ifade ediyor, tam da bu sebeplerden ötürü Rancière, Althusser'in takındığı tutumu "politik olmayan politik bir duruş" olarak nitelemektedir.[18]

Rancière'e göre, Althusser'in burjuvazi ve işçi sınıfı tanımlarının tamamı –üretim araçlarının nihai kontrolünün burjuvazinin elinde olması, başkaldırının okulda okuyan sözde 'bilinçsiz' öğrencilerin ya da örgütlenmemiş işçi yığınları tarafından yapılamayacak oluşu, işçileri tanımlayan sahip oldukları tek gücün partiye olan bağlılıkları ve aidiyetleri olması– çelişkiye dayalı sınıf çatışmasını dikkate almadan yapılan tanımlardır. Rancière, Althusserciliğin revizyonist hareketlere karşı geliştirildiğinden bahsediyor. *Essays in Self-Criticism*'de (özellikle *Lenin ve Felsefe*'de) teorisyenin sapması (*theoreticist deviation*) olarak adlandırdığı meseleyi Marksizmin yeniden bilim statüsüne yükseltilmesi olarak görüyor.[19] Rancière'e göre, bu perspektif Marksizmi bütün bilimsel bilgi üretiminin teorisi olarak tanımlıyor, bütün mesele "teorik pratiğin" otonomisini gösterme girişimine uzanıyor.[20]

---

16 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Toplu Eserler*, "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı" (29), Moskova ve Londra, 1970-), s.263.

17 1956-57 yılları arasında Fransa'da başbakanlık yapan sosyalist bir politikacıdır; Cezayir isyanı sırasındaki aldığı sert tutumla tarihe geçmiş, bir sürü işkence ve faili meçhulden sorumlu tutulmuştur.

18 Jacques Rancière, *Althusser's Lessons*, çev. Emiliano Battista, Continuum: Londra ve New York, 2011, s.19.

19 Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. Ben Brewster, Londra, 1971.

20 Jacques Rancière, *Althusser's Lesson*, çev. Emiliano Battista, Continuum:

Althusser'in yazılarını değerlendirdiğimizde, onun parti (PCF) dışında herhangi bir politik çözüm imkânı görmediğini söyleyebiliriz ve parti içinde yapılması gereken tartışmanın Marksizmin yeniden tesis edilerek revizyonizmin defedilmesi olduğunda oldukça ısrarlı gözüküyor. Bütün proje bu anlamda bu yeniden keşfe dayanıyordu. Felsefe ve politika arasında yeniden ilişki kurulması yoluyla Lenin'den Mao'ya rasyonel politikanın temellerini atacak ve bu diyalektiği ifşa edecek, kitlelerin sessizliğine derman olacak rasyonel bir politika inşa edilmeliydi ve ilk olarak sol birliğin (1965'ten sonraki metinlerinde) Jdanovculuğun, Gramsci'nin Lukàcs'ın ve en nihayetinde 68 öğrenci hareketinin bu sapmadan ne kadar pay aldığını gösterilmeliydi. Rancière'in de gösterdiği gibi partinin Althusserciliğin yararını kavraması çok uzun sürmedi. 1965'ten sonra teorinin özerkliği ve bir aygıt olarak parti düşüncesi Althusserciliğin doğrudan izlerini taşımaktadır. Bu yıllarda Althusser, Maoculuğu benimsemekle dahası Maoculuğu, Maocu eylem biçiminden ayırmakla itham edilmeye başlanacaktır.[21] Althusserci eleştiri daha çok entelektüellere vaat edilen onların dünyayı değiştirmek bakımından üstlendikleri rolleri ve eğiticilerin eğitilmesi meselesini *Öğrenci Sorunları* (*Student Problems*) metniyle beraber ele alacaktır, teorik eylem –ideolojiye karşı bilim savunusu– Althusser'in temel tezini oluşturacaktır.[22] Ancak Rancière'in işaret ettiği gibi bilim adı altında etkinleştirilen bu büyük güç, bilginin egemenliğini tartışmanın neredeyse önünü tıkamaktadır. Althussercilik açısından yeniden bir silah olarak düşünülen teori ve bilim bir araç olmaktan çok hakikate ulaşmada neredeyse önümüzdeki tek ve nihai yol olarak durur.[23] *Kapital'i Okumak*, Althusser için Komünist Partinin izlediği tutum açısından bir çok eleştirel noktayı içinde barındırıyordu: "ilerlemeci tarih anlayışının eleştirisi, üretim biçimlerinin süreksizliği", "belirli

21 A.g.e., s. 36.

22 Louis Althusser, *Problèmes étudiants*, La Novella Critique içinde, no.152, ocak 1964, s. 80-111; *Student problems* (kısmi çeviri), çev. Dick Bateman, *Sublation*, Leicester: Leicester Üniversitesi Yay., 1967, s. 14-22.

23 A.g.e., s. 22,46.

bir yapının işleyiş ilkeleri ile ortaya çıkan ilkeler arasındaki farklılığa yapılan vurgu" ve en nihayetinde "gerçek demokrasi ve sosyalizme giden yolun barışçıl bir geçişle mümkün olması" Althusserci düşüncenin mihenk taşlarıydı.[24] Oysa Rancière'in de altını çizdiği gibi Althusser'in "teorinin otonomisi" kavrayışı bambaşka bir Althussercilik etkisine yol açtı: Yedi yıl sonra Ètienne Balibar *La Pensée*'de burjuva devlet aygıtının ortadan kaldırılması için devrimci şiddeti övüyordu.[25] Buradan çıkarabileceğimiz sonuç Althusser'in söyledikleri ve Althusserciliğin seyrinin belli bakımlardan farklılık gösterdiğidir, özellikle "otonomi" kavramının Althussercilik içindeki seyri oldukça farklıdır. "Teorinin otonomisi" kavrayışının en zayıf halkalarından biri (kapitalist) üretim araçlarının kuşkusuz ideolojik belirlenme açısından hem işçileri hem de burjuvaları aynı kefeye koymasıdır, teorinin otonomisi tam da kendisine burada alan açmaktadır, teori bütün bu pratiklerin gerçekleştiği ortamda bile bu güçlerden bağımsız kendine bir yer tanımlamaktadır. Rancière, tarihsel olarak bu görüşün hem partiyi hem de öğrenci hareketini zayıflattığını ya da hedef aldığını iddia etmektedir.[26]

Genel olarak Althusserciliğin bu kulvarda ilerlemesi, öğrenci sendikalarının, Lukács'çıların ve Sartre'cıların ve genel olarak Marksist entelektüellerin de bir otorite arayışına girmelerine neden olmuştur; bir başka deyişle, Althusser "teorinin otonomisi" yoluyla bu özgürleşme hareketine de dolaylı olarak yol açmıştır.[27] İlginç olan daha sonra komünist partideki hareketlenmelerin de bu çizgiye gelmesi olmuştur, eğitim teorisi yoluyla bilinçlenme ve sosyalizme geçiş düşüncesi alevlenmeye başlamıştır. Rancière'e göre, 68'e gelindiğinde Fransız entelektüelleri arasındaki "teorinin otonomisi" tartışması öğrenci hareketinin nasıl okunacağına ve Mao'nun büyük yürüyüşünün nasıl değerlendirileceğine

24 A.g.e., s. 46, 47.
25 A.g.e., s. 47.
26 A.g.e., s. 47.
27 A.g.e., s. 48.

ilişkin başka tartışmalarla devam etti. Öğrenci ayaklanmaları küçük burjuva hareketi olarak mı yorumlanmalıydı? Devrim işçi hareketinden mi gelmeliydi? Öğrenciler sosyal hareketlilik içinde yanılmış, yanıltılmış mıydı? Althusserciliği benimseyen Komünist Parti açısından bu sorulara verilen cevaplar olumlu olmuştur. Bir diğer yandan öğrenci hareketleri kimi komünist bilim insanları ile öğrencileri karşı karşıya getirmiş, öğrenci hareketi küçük burjuva hareketi olarak tanımlanmıştır. Rancière'e göre, Althusser'in tepkisi öğrenci hareketinin iç dinamiklerini ya da sonuçlarını değerlendirmekten oldukça uzaktır. Althusser organizasyondan çok modelle ilgilenmiştir, eğitimcilerin eğittiği işçilere, öğretmenlere odaklanarak teorinin belirleyeceği mutlak otoriteye sahip bir modeli olumlamaya çalışmıştır. Aslında revizyonizme karşı cephe alan Althussercilik aynı cephede savaştığı düşünülen Mao'nun Kültür Devrimi'ne de sıcak bakıyordu, ancak mesele elbette, Althusser'in Mao'nun büyük bir kısmı şehirli gençler, öğrenciler tarafından oluşturulan Kızıl Muhafızları'na, Kültür Devrimi'ne sıcak bakarken Paris'teki gençleri revizyonist, öğrenci hareketini de küçük burjuva hareketi ya da solculuk olarak yorumlamasıdır.

68 Mayıs olaylarına ve Çin Kültür Devrimi'ne ilişkin saptamalarının ardından, *Lenin ve Felsefe*'de Althusser'in Lenin-Bogdanov tartışmasına tekrar dönerek solculuğa, rölativizme ve revizyonizme ilişkin itirazlarını güçlendirdiğini görürüz. Althusser'in temel meselesi bir kez daha sosyalizmin inşası ile bilimlerin felsefe (teori) yoluyla inşası arasında kurduğu paralelliktir. Althusser, Lenin'in hâkim sınıfların bilimleri kendi yararlarına kullanmamaları için geliştirilebilecek bir model kavrayışını temel alarak ideoloji ve bilim arasında radikal bir karşıtlık kurmaktadır. Tam da bir kez daha sorulması gereken soru üreticilerin bu meselenin neresinde olduğudur. Althusser bilim insanlarının bilim üretirken tam olarak ne yaptıklarının farkında olmadıklarını, felsefecilerin onlara bu aşamada yol göstermeleri gerektiğini söylemektedir; felsefenin bilimlerin üstünde olduğunu söyleyen bu

yaklaşım (*dispositif*) daha en başından felsefenin zorunluluğunu ve bilimin tarafsızlığını varsaymaktadır.[28]

Althusser öğrenci hareketinin işçi sınıfına birçok bakımdan büyük dersler verdiğini kabul etse de son kertede öğrenciler daha iyisini yapma şansından, örgütlü kuvvetlerden, partiden veya sendika liderlerinden alacakları derslerden azadeydiler. Althusser'e göre bu basit anlamda yanlış bir tarih kavrayışına dayanıyordu; öğrenciler "kronolojik düzen" ile "tarihsel düzeni" birbirine karıştırıyorlardı. Mektuplarından birinde Althusser, Mayıs 68 Sorbonne işgali için üniversite öğrencilerine, genç işçilere ve lise öğrencilerine daha büyük bir kitleyi ve hedefi paylaşan işçi sınıfını izlemeliydiler diyerek seslenmekteydi.[29] Öğrenciler; genel bir greve gitmek ya da onun bir parçası olmak yerine, kendi başlarına hareket ederek idealizmin ve burjuva sınıfının önlerine koymuş olduğu hayalin bir parçası olmuşlardı. Rancière'e göre, Althusser için gerçek kahramanlar her daim öğretmenler olmuştur, oysaki ne öğrenciler ne de öğretmenler ne de toplumu oluşturan sınıflardan herhangi biri bilginin kontrolü ve kullanımı bakımından sistemden tamamıyla bağımsız düşünülebilir.

Althusser'in gerek öğrenci olaylarında gerek Çin Kültür Devriminin anlamı üzerine yaptığı açıklamalara baktığımızda sınıf çatışması temelli bir teorik yaklaşımı benimsediğini ifade etmek oldukça güç gözüküyor. Althusser "özne, yanılsama ve hakikat üçgeninde" temellenen bir teorik altyapıyla burjuvazinin ya da egemen güçlerin hareketini anlamaya, açıklamaya başlıyor, oysaki bütün bu mekanizmada ezilenlerin nasıl, nerede ve ne şekilde var oldukları varsayılan bu sistemin gölgesinde kalıyor.[30] Rancière, Althusser'in Marx'ın sınıf çatışması düşüncesini yeterince kavrayamadığına işaret etmektedir, yabancılaşma hayatın her alanına nüfuz edebilecek bir şeydir hatta Marksizmin kendisine bile, bu yüzden Marx mücadelenin devamlılığından

28 A.g.e., s. 62, 63.
29 A.g.e., s. 69.
30 A.g.e., s. 76.

bahsetmiştir. Rancière'in de işaret ettiği gibi Marx otuz beş yılını emek hareketine vermiştir, militan bir hayat yaşaması da bu mücadeleyi gözler önüne sermektedir.[31] Rancière, sınıf çatışması temelde yer almadan devletin ideolojik aygıtlarının herkes için bir yanılsama kaynağı olan ideoloji denen şeyi belirleyen bir devindiriciye dönüştüğünü belirtmektedir. Althusser tarafından tasarlanan bu devasa illüzyon makinası yine onun tarafından önerilen "epistemolojik bir kopma" ile ideolojiden bilime uzanan kapıyı aralıyor.

Rancière, *On the Theory of Ideology: Althusser's Politics* başlıklı yazısında Fransa'daki entelektüellerin Mayıs 68 hareketi sonrası Marksizmin yeniden düşünülmesi, kazanılması konusunda, takındıkları pozisyonlar gereği, iki farklı kulvara ayrıldıklarını belirtiyor: Marksizmin içinde veya Marksist düşüncede bir yenileşmeye gerek olmadığını savunanlar ve öğrenci hareketinin başarısının göz ardı edilemeyeceğini hatta güçlendirilmesi gerektiğini, bu bakımdan teoride yenileşmeye ihtiyaç olduğunu öne sürenler (Althusser'in de içinde olduğu Fransız Komünist Partisinin görüşü bu yöndeydi).[32] Althusserciliğin temel savlarından biri olan ikinci görüş ideolojiyi bireylerin kendi aralarındaki, yaptıkları işler bağlamında, toplumsal düzenlemeler olarak düşünmektedir, bu bağlamda ideoloji düzenleyicidir ve birlik düşüncesini içerir, ideoloji gerçeğin bozulmuş bir temsilidir ve bireylere hayata ilişkin nesnel bir bilgi vermez aksine onları yanıltır.[33] Althusser'in ideoloji kavramının bir başka özelliği ise ideolojinin bilimin tersi olmasıdır, ona zıt bir varoluşu olmasıdır.[34]

---

31 A.g.e., s. 80.

32 A.g.e., s. 127. Jacques Rancière, 1969'da Paris VIII/Vincennes'de verilen derslerinde bu makaledeki tartışmalara yer vermiştir. Bu makale 1970'te Arjantin'de Serge Jonas'ın editörlüğünde L'Homme et la Societé'de basılmış ve Fransa'da okuyucusuyla 1973'te buluşmuştur.

33 Louis Althusser, "Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle", çeviren James Kavanagh (s.1-42), içinde *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists and Other Essays*, düzen. Gregory Elliot, çev. Warren Montag et la., Londra, 1990.

34 A.g.e., s. 130.

Rancière'e göre, Althusser'in ideoloji kavramı iki temel ön kabule dayanır: Birincisi birlik fikrinin ideoloji kavramına yapıştırılması, ikincisi ise sınıf çatışmasının sınandığı bir alan olarak ideolojinin tanınmasıdır.[35] Rancière'in Althusser'in ideoloji kavramını eleştirirken üzerinde durduğu ilk husus birlik fikrinin Marksist analizle uyuşmazlığı düşüncesidir.[36] Rancière, Althusser'in, bu iki ön kabulü ortaya atarken, doğrudan Marksist analizden beslenmek yerine "Durkheim'cı genel sosyoloji" ile "tarihsel materyalizmin tezlerinden" beslendiğini belirtmiştir.[37] Sınıflar arasındaki ayrım ve sömürü ideoloji kavramını gerektirdiği gibi aynı zamanda ideoloji kavramı sınıflar arasındaki ayrımı üreten bir yapı da olmaktadır. Rancière, ideoloji kavramının sınıf çatışmasına işaret ettiğini ancak sınıf çatışmasının nedeni olan çelişkiyi göstermediğini aksine sınıf çelişkisini gözden yitirmemize sebep olduğunu düşünmektedir.[38] Rancière'e göre yapı çelişkiyi görünmez kılmaktadır çünkü sosyal olanı bir bütünlük içinde ideoloji kavramında içermektedir. Bu şu anlama gelebilir, sosyal yaşantı kendi varlık koşulu olarak bir üstyapıyı gerektirmektedir. İdeoloji kavramı sınıfların ideolojisini terk etmemize ve sınıf ideolojisinden bahsetmek durumunda kalmamıza neden olur. Böylece iki ön kabul birbirine bağlanır.

Sonuç: Rancière'i Okumak

Althusser'e göre temsil sitemi olarak ideoloji bir bilgi sistemi değildir, aksine tarihsel özneleri yanıltır; ideoloji yanıltıcıdır. İdeoloji, özneleri sınıflı toplumda belirlenmiş olarak tutan tutkal işlevi görüyor sanki. Tutkaldan kopmanın tek yolu, bir diğer deyişle, nesnel bilgiye ulaşmanın yolu, ideolojinin karşısında duran bilime başvurmak. Rancière'e göre, bilim ve ideoloji arasındaki bu çelişki, farklılığı çelişki olarak okuyan Platoncu bir anlayışa da-

35 A.g.e., s.132.
36 A.g.e., s.131.
37 A.g.e., s.132.
38 A.g.e., s.132.

yanmaktadır.[39] Halbuki bilimin zorunlu olarak burjuvazinin kendi hükümranlığını yayan, üreten kurumlardan bağımsız olması, bu şekilde steril olarak daha en başta varsayılması mümkün değildir. Bilim bu yapıların üretim mekanizmalarından kopuk değildir ve bilgi bu bağlamda yanıltıcı ve özgürleştirici olarak ikiye ayrılamaz (hakikat ve yanılsama ikilisi). Rancière tıpkı Foucault gibi bilimsel bilginin, bilginin üretilip dağıtıldığı sistemden bağımsız kavranılamayacağını göstermeye çalışıyor, bu bağlamda bilim ve ideoloji ilişkisini de bir zıtlık ilişkisi olarak değil, olsa olsa birbirine eklemlenmesi gereken sosyal biçimlenmenin unsurları olarak düşünmemiz gerektiğini vurguluyor.[40] Son tahlilde, Althusser eleştirisiyle Rancière bize bilginin dağıtımı ve paylaştırılmasının bilgi kavramına içkin olarak verilemeyeceğini, anlaşılamayacağını, tam da bu üretim ve dağıtımın sınıf çelişkisinin ortaya çıktığı, sınıfların belirlendiği momentler olduğunu anlatmaktadır. Bilginin üretimi ve dağıtımı tarafından belirlenen bilgi bir sınıfın diğeri üzerinde kurduğu belirlenim yoluyla tanımlanır, bilgi bu belirlenimin kendisi üzerinde yükselmez ancak onun yoluyla belirlenim kazanır.[41] Dolayısıyla üniversiteleri de böyle kurumlar olarak görmek gerekir, ne üniversiteler ne de bilimin kendisi proleter ya da burjuva olabilir, yalnızca 'şeyleşme' yoluyla, bilginin üretimi ve dağıtımı bağlamında, burjuva ya da proleter bilgiden bahsetmemiz mümkün olabilir.[42]

Rancière, Althusser çizgisinde felsefe tarihindeki başat bir düşüncenin izlerini görmektedir, Platon'un Sofistlere ve Descartes'ın Skolastiklere saldırısının altında yatan yanlış bilginin doğru bilgi için eleştirilmesi düşüncesidir. Rancière, felsefenin bilgiyi, bir sınıfın yararı için bilgi üreten bir sistemin sonucu olarak ortaya koymadığını, meseleye hep etkiler açısından bakıldığını söylemektedir.[43] Rancière ivedilikle cevaplamamız gereken bir dizi

39 A.g.e., s.136.
40 A.g.e., s.142.
41 A.g.e., s.143.
42 A.g.e., s.143.
43 A.g.e., s.145.

soruyu önümüze getiriyor: Bilginin temeli nedir? Bilginin sınıflarla ilişkisi nedir? Sınıfsız bir toplumda ideoloji nasıl işletilecektir? Sınıfsız toplumda yeni birtakım problemler ortaya çıkacaksa –ki çıkmıştır– bu ne altında, hangi bağlamda, nasıl incelenecektir? Öyle gözüküyor ki tam da bu nedenle Althusser çelişkiyi düşünmeyi bırakarak bireyin bir noktada kaderini kendi kontrolünün altına alması gerektiğini öne sürüyor; oysa Rancière'e göre, Althusser'den farklı olarak Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde ideolojik formların basitçe sosyal temsiller olmadığını çatışmanın sonucunda oluşmuş, oluşan çelişkiler olduğunu ifade etmişti. Aslında Sovyet deneyimi ve Çin Kültür Devrimi çelişkinin nihai olarak ortadan kalkmadığı durumlara örnek olarak gösterilebilir. Sınıfsız toplumlarda da sınıf çatışmalarından doğan sorunların nasıl çözüleceği önemli bir mesele olarak durmaktadır. Rancière, *On the Theory of Ideology: Althusser's Politics* yazısını oldukça ironik bir ifadeyle bitiriyor, Althusser'in sıklıkla kullandığı Lenin'in söylediği bir cümleyi farklı yorumluyor: Lenin "devrimci bir teori olmadan devrimci bir pratik olamaz" demişti, Rancière ise ekliyor: "Devrimci pratikten yoksun devrimci bir teori karşıtına dönüşmek durumunda kalır."[44]

Öyle gözüküyor ki *A Reply to John Lewis* ve *On the Theory of Ideology: Althusser's Politics*'te Rancière'in ısrarla bizi düşündürmeye sevk ettiği mesele politikanın ne olduğu sorusudur. Felsefe gerçekten de bir üst makam, Kant'ın deyişiyle bir üst fakülte, olmadan politik olamaz mı? Kelimelerle yapılan felsefenin bir savaş aracı olmaktan başka bir işlevi var mıdır? Felsefenin dayatıcılığı onun politik olma koşulunu mu tanımlamaktadır? Felsefe ne zaman politik olur? Rancière politikanın daha önceki yapılış formları ile bugünküler arasında sıkı bir bağ olduğunu düşünüyor. Rancière, Althusser'in felsefeyi bir kez daha siyasetin merkezine çektiğini düşünmektedir. Althusser ile bir kez daha felsefenin önceliği onun politik zorunluluğunun dayatılmasıyla

44 A.g.e., s.154.

meşrulaştırılıyor. Kanımca, Rancière'in asıl derdi yalnızca Althusser'in Marx'ı yanlış yorumlayıp yorumlamadığını göstermek değil felsefenin nasıl politika felsefesine dönüştüğünü ve felsefe ile politikanın nasıl yer değiştirdiğini de göstermektir. Bu sayede Rancière, 90'larda ivme kazanan polis/politika üzerine yaptığı tartışmada, liberalizm ve çağdaş liberal demokrasi kavramlarını da dekonstrüksiyona uğratmıştır.[45] Rancière yazılarında, özellikle kendisinin ısrarla altını çizdiği özneye karşı özneleşme şiarında, hocası Althusser'in izlerini bulmak kuşkusuz bizi şaşırtmaz, ancak demokrasi analizini ve tarihsellik kavrayışını sıradan insanın sessizliğinden başlayarak kuran ve bu anlamda başka bir kulvarda yol almaya çalışan Rancière'in Post-Althusserci bir gidişatta ilerlediğini de üstüne basarak söylememiz gerekmektedir.

Kaynakça

1. Hewlett, Nick, *Badiou, Balibar, Rancière: Rethinking Emancipation*, Londra ve New York: Continuum, 2007.

2. Jacques Rancière, *Althusser's Lessons*, çev. Emiliano Battista, Continuum: Londra ve New York, 2011.

3. Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., İstanbul, 2007.

4. Joseph J. Tanke, *Jacques Rancière: An Introduction Philosophy, Politics, Aesthetics*, Continuum, Londra ve New York, 2011.

5. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Toplu Eserler*, "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı", Moskova ve Londra, 1970-)

6. Louis Althusser, *For Marx*, çev. Ben Brewster, Londra, 1996; *Reading Kapital*, çev. Ben Brewster, Londra, 1970.

7. Louis Althusser, "Reply to John Lewis", içinde *Essays in Self Criticism*, çev. Grahame Lock, Londra, 1976.

8. Louis Althusser, *Problèmes étudiants*, La Novella Critique içinde, no.152, ocak 1964.

9. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. Ben Brewster, Londra, 1971.

45 Nick Hewlett, *Badiou, Balibar, Rancière: Rethinking Emancipation*, Londra ve New York: Continuum, 2007, s.85.

10. Louis Althusser, *Student problems* (kısmi çeviri), çev. Dick Bateman, *Sublation*, Leicester: Leicester Üniversitesi Yay., 1967.

11. Louis Althusser, "Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle", çev. James Kavanagh, içinde "Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists and Other Essays", ed. Gregory Elliot, çev. Warren Montag, Londra, 1990.

12. Nathan Brown, "Red Years: Althusser's lesson, Rancière's error and the real movement of history", *Radical Philosophy*, November/December: 170, 2011.

50. Yıldönümünde 68'e Althusser'le Bakmak

Begüm Özden Fırat

Teorik Bakış'ın bu sayısının hazırlandığı 2018 yılı, 68'in ellinci, Gezi'nin beşinci, Marx'ın doğumunun iki yüzüncü, Althusser'in doğumunun ise yüzüncü yıldönümü. Bir önceki sene Ekim Devrimi'nin yüzüncü yıldönümüydü; 2019 ise Çin Devrimi'nin yetmişinci yıldönümü olacak. Böylesi zamanlar bizleri ezilenlerin geleneğinin tarihsel kırılma anlarıyla yüzleşmeye, onları anımsamaya, yeniden anlamaya, kelimenin tam anlamıyla idrak etmeye davet ederler. Oysa, Ekim Devrimi ve 68'in yıldönümünün neredeyse sıra savma mahiyetinde etkinliklerle geçiştirilmiş olması ve Gezi'nin yıldönümünde hâkim olan sessizlik bugün geçmişe dönüp bakmaktan imtina eder vaziyette olduğumuzu gösteriyor.

Althusser'in Mart 1969'da kaleme aldığı, *l'Unita* dergisinin Paris muhabiri Maria Antonietta Macciocchi'ye hitaben yazılmış "1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup" başlıklı metni ilk kez *Birikim* dergisinin Mart 1975 tarihli birinci sayısında Taciser Belge'nin çevirisiyle yayımlanmıştı. İçerisinden geçmekte olduğumuz bu zor zamanlarda hem Althusser'i hem 68'i hem de bugünü anlamak için tekrar okunması gerektiğini düşündüğümüz için mektubu yeniden yayımlamayı uygun bulduk. *Birikim* dergisine ve Taciser Belge'ye çevirinin yeniden yayımlanması için verdikleri izin için müteşekkiriz.

Althusser'in mektubundaki 68 analizinin temel izleğini işçi ve öğrenci hareketi arasındaki gerilimli karşılaşma oluşturuyor. Althusser öğrenci eylemlerine karşı işçi sınıfı eyleminin önceliğini hem güçler arasındaki gerçek ilişkiyi yansıttığı hem de işçi sınıfının devrimci niteliği konusundaki Marksist-Leninist teze uyduğu için savunuyor. Öznel olarak devrimci (küçük burjuva

devrimci beyanlar) ve nesnel olarak devrimci (proleter Devriminde sonuçlanan devrimci eylemler) güçler arasındaki eylemsel (Sorbonne ve Odeon işgalleri, sokak çatışmaları genel grev vs.) ve söylemsel (işçilerin çalışma koşullarına dair talepleri ve öğrencilerin "ütopik" talepleri arasındaki nesnel uyuşmazlık) farklılıklara odaklanıyor. Kronolojik okumayı kıran tarihsel bir perspektif sunarak, hegemonik hale gelen öğrenci hareketi anlatısını tersine çeviriyor.

Mayıs 68 ve Geriye Kalanlar kitabında Kristin Ross, Fransa 68'inin 1970'lerin ortalarından itibaren resmi bir tarihinin ve elle tutulur bir *doxa*'sının oluştuğunu; bu *doxa*'nın 68'in olaysallığına el koyan biyografik ve sosyolojik anlatılar tarafından şekillendirildiğini belirtiyor.[1] Ross'a göre bu yaklaşımlardan ilki 68 kitle hareketini birkaç liderin "engin deneyim rezervi" temelinde değerlendirir ve olayın kilit noktalarını bireysel deneyime vurgu yaparak önemsizleştirir. Sosyolojik yaklaşım ise "nihai etkisi depolitize" edici olan "soyut yapı ve düzenekler" ve "kuşak" ya da "öğrenci ortamı" gibi kategoriler oluşturur. Ross'un vurguladığı gibi her iki okuma da Fransız 68 Mayısı'nı depolitize ederek sonraki 50 yıl içerisinde egemen hale gelecek kültürel devrim anlatısı içerisine sokar. Bu nedenle, Althusser'in işçi sınıfının eylemsel önceliğine yaptığı vurgu ve öğrenci ve işçi hareketleri arasındaki imkânsız ve başarısız karşılaşmanın nedenleri ve nasıllarına yönelik tartışmaları 68 Mayısı'nı bugün yeniden düşünmek için muazzam bir önem taşıyor.

Althusser'in mektubu FKP'nin Mayıs olayları karşısında aldığı politik tavrı savunuyor ve doğruluyor olsa da metnin sonunda ortaya attığı soruların muhatabının aslen FKP olduğunu iddia etmek mümkün. Taciser Belge, *Birikim*'de yayımlanan çevirisinde, metnin kenarına iliştirdiği yorumlarında şöyle diyor:

> Mayıs'ta çeşitli sınıf ve tabakalar arasında bir *kaynaşma* değil bir *karşılaşma* oldu. Sanki bütün bu ayrı sınıf ve politikalar,

1 Kristin Ross, *Mayıs 68 ve Geriye Kalanlar*, çev. Fahrettin Ege ve Yağız Ay, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2017, s. 19.

aynı toplumsal buhran caddesinde gezmeye çıkmıştı. Birbirlerine baktılar bazıları selamlaştılar, sonra herkes evine döndü. Yalnız gençler, eve erken dönülmesini epey içerlediler. Ama niçin birinin ekonomik sloganlara takıldığı, ötekinin niçin çekimser kaldığı gibi soruları Althusser kime soruyor? Bu sorulara herhalde gençliğin cevap vermesini beklemiyor. Çünkü zaten bütün sözleri, *gençliğin niçin bu sorulara cevap veremeyeceğini* anlatmak içindi. Şu halde sorunun muhatabı Althusser'in de üyesi olduğu parti olmalıdır. Farklı sınıf ve tabakaların birbirleriyle karşılaştıkları caddenin bir gezinti yerinden farklı bir yer haline getirilmesi herhalde öncelikle partinin işiydi.[2]

Gerçekten de FKP bu karşılaşmanın bir kaynaşmaya dönüşmesini sağlayabilecek aktörlerden bir olabilirdi. Fakat FKP "beklenmedik, kendiliğinden bir olay karşısında, sonuçlarının nereye varacağını kestirilemeyen, çünkü yeni analizler gerektiren bir olay karşısında [....] kitleleri kırdıracak bir serüven yerine [....] ortodoks kalmayı" tercih eder.[3] Bu nedenle, FKP'nin tutumu buhran caddesinde gezintiye çıkanları "hey sen" diye çağırarak gezintinin seyrini ve akışını değiştiren polisin sesini andırır.

Peki işçilerin ve öğrencilerin toplumsal buhran caddesindeki gezintileri neye benziyordu? Yeterince uzun sürmeyen bu karşılaşmanın niteliklerine dair Althusser fazla bir şey söyleyemiyor. Metnin en başında şöyle yazıyor Althusser: "Asıl gerekli olan materyal eksik: olağanüstü Mayıs genel grevini yapan işçi sınıfı ve (proleter olmayan) geniş emekçi kitle arasında kesinlikle neler olup bitti?" Bugün, Mayıs'tan artakalan imgeler bu karşılaşmanın nitelikleri hakkında bizlere bir şeyler söyleyebilir mi? Aklımda Brezilyalı yönetmen João Moreira Salles'in *No Intenso Agora* (Yoğun Şimdinin İçinde, 2017) adlı belgeseli var. Belgesel, yönetmenin annesinin 1966'da Çin'e yaptığı gezide çektiği görüntülerden

2 Louis Althusser, "1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup", çev. Taciser Belge, *Birikim*, 1, 1975, s. 48.

3 *A.g.e.*, s. 48.

oluşan kişisel arşiviyle Fransa 68'i ve Prag'ın Sovyet tankları tarafından işgal edildiği döneme ait buluntu görüntüler ve çeşitli filmlerden alıntılardan oluşan bir deneme-film. Bu belgeseldeki üç anın işçi ve öğrenciler arasındaki karşılaşmanın niteliğine dair bizlere ipuçları verebileceğini düşünüyorum.

İlki Paris'teki "İleri Sinematografi Çalışmaları Enstitüsü"nden iki öğrenci tarafından çekilmiş bir filmden bir parça. Öğrencilerin kameraları 10 Haziran 1968 sabahı üç hafta süren grevden sonra Saint-Ouen'deki *Wonder Factory* işçilerinin işverenleri tarafından bir araya getirildiği ve yapılan oylamanın sonucunda işçilerin fabrikaya döndüğü anı kaydediyor. Kamera etrafını saran sendika başkanlarının teskinine rağmen işe dönmek istemeyen Jocelyne'e takılıyor. Şöyle diyor Jocelyne: "Hayır, ben oraya geri dönmüyorum. Ben artık o ahıra adımımı atmayacağım. Gel de nasıl bir fare deliği olduğunu gör. Hepimiz pislik içindeyiz, her tarafımız simsiyah oluyor. Şimdi her şey bitti, hiçbir şey kazanamayacağız. Bu patronla hayatta olmaz. Bizi seçimlerde kandırdılar!" Sendika başkanı sakince cevap veriyor: "İstediğimiz her şeyi bir anda alamayız. Bu sadece bir geçiş aşaması. Bu bir zafer, beni anlıyor musun? Bu bir zafer. Geri çekildiler. Yüzde 10'luk bir zam yaptılar. Ve bu Wonder işçileri tarafından kazanılmış bir zaferdir." O sırada bir öğrenci araya girerek "Bu sanki bir zafermiş gibi davranmayın," diyor. Sendika Başkanı umarsızca soruyor: "Sen Wonder'da mı çalışıyorsun? O zaman, lütfen, daha fazla konuşma. Wonder işçileri, lütfen içeri girin ve sessiz bir şekilde işinize devam edin. Sakin bir şekilde. Bu kadar." Başka bir kadın işçinin kısık sesle itiraz ettiğini işitiyoruz. Jocelyne de, o da fabrikaya dönecek fakat yine de Jocelyne'nin ayak direyen tavrı, işçi eylemlerinin ve taleplerinin ekonomik sınıf mücadelesinin sloganlarından ibaret olduğu iddiasından farklılaşıyor. Jocelyne başka bir hayat arzuluyor, sendikaya da patrona da söyleyecek başka bir şeyi var. Onun yanında sadece, hareket geri çekilmiş olsa da kameraları tutan, sesini duyurmaya çalışan birkaç öğrenci var.

Diğer an ise "The Right to Speak" adlı filmden alıntılanan bir parça. Mayıs ortasında grevi desteklemek için gittikleri *Citroen* fabrikasının kapalı kapıları önünde, öğrencilerin fabrika duvarları üzerinden kendilerine yukarıdan bakan işçilerle karşılaşmalarını izliyoruz. Öğrenciler işçilere "Yoldaşlar, buraya ne kadar çok öğrenci geldiyse, bir o kadar daha gelecek. Aynı zamanda, üniversitelerin kapılarının da işçilere açık olduğunu söylemek isteriz" diye sesleniyorlar. Ardından da şöyle diyorlar: "Buradaki öğrenciler burjuva toplumunda patron olmak istemiyor. O dallamalardan, o piçlerden olmak istemiyoruz. Öğrenciler, 18 yaşında protestolara katılıp 25 yaşında şirketin başına geçen ve işçileri harcayan bir dallama olmak istemiyor. Üniversitelerde kıyametin kopmasının sebebi de bu. Öğrencilerin savaştığı şey bu. Tek bir amaç var, o da patronlardan kurtulmak. Bu son sözümüz mü? Bu daha başlangıç! Her şey buradan başlıyor, hayat daha güzel olacak. Bizi harcayan patronlar olmadığında." İşçiler, öğrencilerin attıkları biraz da zevzekçe olan sloganlara pek de kulak asmayan bir halde yukarıdan onlara bakmaya devam ediyorlar. Bir cevap veriyorlar mı, bilmiyoruz.

Son karşılaşma anı ise Sorbonne işgaline katılan bir garsonun amfide yaptığı bir konuşmanın kaydı. Tıka basa dolu amfide arka sıralardan konuşan adam şöyle haykırıyor: "Hepsi aynı: teknokratlar ve entelektüeller tarafından yönetiliyorlar. İyi eğitim görmeyenler her zaman dışlanıyor. Buradaki insanların yüzde 80'inin entelektüel olması kanıt teşkil ediyor. Ben sadece temel bir eğitim gördüm ve asla ön sıralarda yer alamıyorum. Ama acınacak halde de değilim! Ben bir garsonum, başgarsonum. 12 saat işbaşından sonra, gerçekten Sorbonne'da derslere girdiğimizi mi düşünüyorsun? Hayır! Böyle olmuyor!" Son cümleleri ise şöyle: "Duygusallaştığım için özür dilerim fakat Fransa'da işler böyle yürüyor. Bu kadar." Amfide müthiş bir alkış kopuyor.

Bu üç an işçiler ve öğrenciler arasındaki karşılaşmanın nasıl deneyimlenmiş olabileceğine dair bir fikir veriyor. Her üç görüntü de Althusser'in deyimiyle gerçek bir kaynaşmanın yaşanabilmesi

için işçilerin ve öğrencilerin katetmeleri gereken sosyo-mekânsal ve politik mesafeleri görünür kılıyor: üniversite ve fabrika, içerisi ve dışarısı, aşağısı ve yukarısı, ütopya ve toplumsal gerçeklik. Diğer yandan, karşılaşmanın kafa ve kol emeği arasındaki hiyerarşik işbölümünü ve bu işbölümünün katı çizgilerle çizildiği mekânların nasıl da dönüştürüldüğünü görmemize fırsat veriyor. Bu anlardan, Althusser'in öğrencisi ve en sivri eleştirmenlerinden biri olan Jacques Rancière'i takip eden Ross'un iddia ettiği gibi, Mayıs'ı devrimci kılan şeyin "meselelerini kolektif bir biçimde halletmeye çalışan birbirlerinden çok ayrı insanlar *arasında*" ortaya çıkan "beklenmedik ittifakların ve eşzamanlılıklar" ve bu insanların toplumsal konumları arasındaki hiyerarşinin mekânsal olarak tersyüz edilmesi olduğunu kavrayabiliyoruz.[4] Bu beklenmedik ittifaklar ve eşzamanlılıklar, Althusser'in belirttiği gibi gerçekten de sadece bir karşılaşma yaratır, kaynaşma değil. Belki de bu altüst edici karşılaşma, Mayıs'ta başlayan mücadelenin devam ettiği "şeyin" ta kendisidir.

Paris 68 Mayısı'nda, öğrencilerin, işçilerin, genç kadın ve erkeklerin, bazen barikatlar üzerinde bazen de sokakları kol kola arşınlarken, günler ve geceler boyunca aralıksız attıkları, Althusser'in de mektubunda biraz da küçümseyerek değindiği "Ce n'est qu'un début, continuons le combat" sloganı on yıllar sonra yolunu Gezi Parkı'nda bulur: "Bu daha başlangıç, mücadeleye devam." Öyleyse bugün, 68'in ellinci, Gezi'nin beşinci yıldönümünde Althusser'in yüzüncü yaşını kutlarken mücadelenin hiçbir zaman en baştan değil, hep ortadan başladığını ve bitmediğini düşünmek için bir sebebimiz var.

Kaynakça

Althusser, Louis. "1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup", çev. Taciser Belge, *Birikim*, 1, 1975.

Ross, Kristin. *Mayıs 68 ve Geriye Kalanlar*, çev. Fahrettin Ege ve Yağız Ay, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2017.

4 Kristin Ross, *Mayıs 68 ve Geriye Kalanlar*, çev. Fahrettin Ege ve Yağız Ay, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2017, s. 19.

1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup

Louis Althusser
Çeviren: Taciser Belge

15 Mart 1969

Sevgili M. A.,

Geçen yaz sıcak bir Ağustos günü sizinle karşılaştığımda Mayıs Olayları ve Öğrenci Hareketi üzerine bir şeyler yazmaya söz vermiştim. Şimdi, böyle bir sözün birçok bakımdan saçma olduğunu görüyorum. Asgari ölçüde nesnel belgelere sahip olmadan insan nasıl bu tür "olaylar" konusunda yazmaya yeltenir? Mayıs Olaylarını doğuran "somut durum"un "somut analizi"ni tam olmasa da anahatlar halinde yapabilmeyi mümkün kılacak asgari nesnel bilgiler olmadan, önemli bir tarihi olay konusunda konuşmaya, insan nasıl kalkışır?

Hastalığım yüzünden zorunlu olarak dışında kaldığım olaylar konusunda geçen yaz bu gerekli bilgileri edinememiştim. Bugün, "Öğrenci Hareketi" üzerine elimde hâlâ pek az şey var. Asıl gerekli olan materyal eksik: olağanüstü Mayıs genel grevini yapan işçi sınıfı ve (proleter olmayan) geniş emekçi kitle arasında kesinlikle neler olup bitti?

L'Humanité'de çıkan makaleler ve şuradan buradan topladığım raporlar bir analiz için gerekli öğelerin yalnızca en genel olanlarını sağlıyor.

Bu koşullar altında söyleyeceklerim çok kaba, şematik ve belki temelde eksik olabilir. Aslında, analizimi tezler halinde yollamayı umuyordum. Oysa elimde en fazla birtakım hipotezler var.

Ama durumun bu niteliği belirsiz bir süre, yani gerçekten Marksist tarihi bir inceleme yapmanın ya da (ki o da aynı şeydir) gerçek bir Marksist siyasi analiz yapmanın (somut bir durumun somut bir analizi) mümkün olacağı günü beklemek anlamına gelmemelidir. Söyleyebileceğimiz kadarını söylememiz gerekiyor. Elbette çok dikkatli olmalıyız, ama bir şey de söylemeliyiz. Bu zorunluluk, hipotezlerimizi yoldaşlarımızın eleştirisine açmak, dolayısıyla onları hipotezden daha fazla bir şey haline getirmek, hepsinden önemlisi, Mayıs-sonrası durumda olup bitenleri daha iyi görebilme ihtiyacından doğuyor. Çünkü Mayıs'ta çok önemli bir şey oldu, "Batının kapitalist ülkelerinde" devrimci umutlar bakımından son derece önemli bir şey oldu. Bunun titreşimleri mutlaka politikamızda duyulmalıdır, yoksa politikamızın olayların ardında sürüklenmesi tehlikesiyle karşı karşıya geliriz. Artık geçmişte kalan Mayıs Olayları ardından değil, Mayıs'ta olanların çok ötesine geçecek şimdiki ve gelecekteki olayların ardından sürüklenebilir demek istiyorum.

Öyleyse nasıl yazacağım belirlendi. İki Olgu, bir Tez ve aynı zamanda bir Hipotez öne süreceğim.

Olgularla tartışma götürmez, kelimenin tam anlamıyla tarihi olguları, yani ulusal ve uluslararası konjonktürü oluşturan olguları kastediyorum.

Tezle, kanıtlanabilir bir politik ya da teorik önerme kastediyorum.

Hipotez'le, ya yer darlığından (çünkü ne de olsa insan mektuba bir yerde son vermek zorunda) ya da "alanda" yapılması gereken sosyolojik araştırmaların sağlayabileceği bilgilerin yokluğundan, kesin olarak kanıtlayamayacağım politik, teorik önermeleri kasdediyorum.

Yazacaklarımda izleyeceğim sıra bir ölçüde keyfi olacak. Bu, politikanın önceliğine tâbi olmakla birlikte, daha çok pedagojik bir sıradır. Demek ki ortaya koyduğum Olgular (1. ve 2. Olgu), Tez (1. tez) ve Hipotez (1. hipotez) karışık bir sırayla sunulacak.

Tartışmanın pedagojik sırası, Mayıs olaylarının şimdiki güncel yorumları arasında egemen olanla başlamamı zorunlu kılıyor. Öyleyse:

1. OLGU

Mayıs olaylarında mutlak belirleyici rolü, son analizde, dokuz milyon işçinin genel grevi oynamıştır. Üniversite öğrencilerinin, lise öğrencilerinin ve kafa emekçilerinin Mayıs olaylarına kitlesel katılışları çok önemli bir olaydı, ama bu, dokuz milyon işçinin iktisadi sınıf mücadelesine tâbi idi.

Bu bizi birinci olguya getiriyor: kapitalist ülkelerimizde her gün piyasaya sürülen yorumlar ve açıklamalarda bu iki olayın (genel grev ve "öğrenci" eylemleri) görece önem sırası tamamen tersine çevrilmiştir.

Komünist partilerimiz, özellikle Fransız Komünist Partisi durumu böyle görmüyor. FKP olanları gerçekteki sıralarıyla sunmuştur: öğrenci eylemlerine karşı genel grevin önceliği. Bu yalnızca Mayıs'ta güçler arasındaki gerçek ilişkiyi yansıttığı için değil, aynı zamanda işçi sınıfının ve yalnızca onun, devrimci niteliği konusundaki Marksist-Leninist teze uyduğu için de doğrudur. "Devrimci" derken: öznel olarak devrimci (küçük burjuva devrimci beyanlar) değil, nesnel olarak devrimci (proleter devriminde sonuçlanan devrimci eylemler) demek istiyoruz.

Oysa, Öğrenci Hareketleri yayınlarının büyük çoğunluğu da içinde olmak üzere burjuva, küçük burjuva tüm yayınlarda bu ters çevirmeyle karşılaşıyoruz. De Gaulle'ün "totaliter" dediği işçi sınıfına doğrudan doğruya saldıran lanetlemeleri ve birkaç hareket grubunun bildirileri dışında bütün bu yayınlar genel grevi arka plâna itiyor; artık kimse bundan söz etmiyor. Düpedüz, tarihin en büyük işçi grevini dünya tarihinden siliyorlar. Bunun yerine, Öğrenci Hareketi, Kartiye Latin barikatları ve benzeri şeyler ön plâna getiriliyor, sanki bu olayların önemi kabul edilince, "işçi sınıfına devrim için kılavuzluk eden" küçük burjuva öğrenciler tarihi yapabilirmiş gibi.

Bazı öğrencilerin bu burjuva tuzağına düşmediklerini biliyorum. Hiç değilse, yazılarında düşmüyorlar, çünkü orada Mayıs öğrenci eylemlerine karşı Mayıs genel grevinin önceliğini açıkça kabul ediyorlar. Ama doğru bir Tez yazmak kendi başına yeterli değildir; aynı zamanda bu tezin, sınırlı sayıda "bilinçli" öğrencinin beyninden dışarı çıkıp (a) kendi eylemlerine ve sonra (b) bir bütün olarak Öğrenci Hareketinin somut eylem çizgisine girmesi gerekir.

Öğrenci Hareketinin şimdiki somut eylem çizgisinin, birkaç dikkate değer istisna dışında, pratikte bu doğru Tezle çeliştiğini öne süreceğim. Öğrenci Hareketinin eylem çizgisi Öğrenci Hareketinin "düşünceleri"ni, yani başka türlü söylersek, geniş öğrenci çoğunluğunun düşüncelerini yansıtır. Ve geniş öğrenci çoğunluğu, hâlâ, Mayıs olaylarında belirleyici rolü öğrenci eylemlerinin oynadığına inanıyor.

Öğrenci kitlesinin çoğunluğu, bir yanlış anlamadan dolayı hayal içinde yaşıyor. Öğrenci kitlesi, "barikatlar"ının vahşice bastırılmasının genel grevi "ateşleyen fitil" görevini yerine getirmesine dayanarak (oysa bu kronolojik-tarihi bir olgudur) Mayıs'ta, kendilerinin öncü olup işçi eylemlerine önderlik ettiklerini sanıyorlar. Bu besbelli bir yanılsamadır. Kronolojik sırayı; (barikatlar 13 Mayıs gösterisinden önce yani genel grevden önce kurulmuştur) "fitili ateşleyen"in ya da "ormanı tutuşturan tek bir kıvılcım"ın (Lenin) rolünü, son analizde belirleyici olan tarihi (kronolojik değil) rolle karıştırmaktır. Ve son analizde Mayıs'ta belirleyici rolü öğrenciler değil işçiler oynadı.

Fransız, Alman, Japon, Amerikan, İtalyan, hangisi olursa olsun, Öğrenci Hareketi, teoride (yazılarında) ve hepsinden önemlisi pratikte ("çizgisinde", örgütlenme ve eylem biçiminde) bu olguyu kabul etmediği sürece, Mayıs olaylarıyla ilgili yaptığı yorumlar burjuva ve küçük burjuvaların bu konudaki yorumlarıyla aynı noktada birleşecektir. Öğrencilerin yorumları öğrenci "örgütler"inin gösterdikleri ideolojik değişkenliğe (özgürlükçü, neo-Luxemburgist, Guevarist) lengüistik biçim bakımından da

uygun olmak üzere burjuva yorumlarının tastamam kıyısındadır.

Öğrenciler şu olguya dikkat etmelidir: Burjuvazinin olayların gerçek sırasını ters çevirmesine, yani son analizde, Mayıs'ta belirleyici rolü oynayan dokuz milyon işçinin genel grevini sessizce geçiştirmelerine nesnel olarak yardımcı olmaktadırlar — şüphesiz öznel açıdan en devrimci niyetlerle...

Öğrencileri kabul etmedikleri bu gerçeğe inandırmak için, onların yararına iki gözlemimi aktaracağım. Bunların ikisi de Sorbonne'un işgaliyle ilgili.

Öğrenciler Sorbonne'u 13 Mayıs gösterileri sırasında yeniden işgal edip kızıl bayrağı çektiler. Sorbonne'u yeniden işgal edebilmeleri ve sonra böylesine uzun süre "ellerinde tutabilmeleri" 13 Mayıs gösterilerinde yüz binlerce işçinin yer alması ve ikinci olarak da bundan sonra patlayan kitlesel genel grev sayesindedir. Bu genel grev devletin baskıcı güçlerinin çoğunluğunu, burjuvazi için "öğrenci cephesi"nden çok daha tehlikeli olan bir cepheye seferber etti. Bu grev ve bu seferberlik olmadan Sorbonne işgali birkaç günden fazla dayanamazdı.

Aynı işgal öğrenciler için nesnel bir "sorun" çıkardı ortaya. Ama yalnızca kendilerine ait olduğuna pek fazla güvendikleri bir güçlülük duygusu yüzünden –ki tersine bu güç aslında genel grevin gücünden kaynaklanıyordu– bu soruna hemen hemen hiç eğilmediler. Bir işgal, bu yalnızca Sorbonne'un işgali de olsa, irticalen yapılamaz. Öğrencilerin fabrika işgalleri konusunda hiç deneyleri olmasa da (ki bu onların "ateş altında" ilk sınanmaları olduğu için anlaşılır bir şeydir) işgal pratiğinde çoktan uzmanlaşmış adamlar vardır. Tabii bu tür mücadeleyi 1936'da "başlatan" ve o zamandan bu yana birçok fırsatta bunu geliştirip inceliklerini keşfeden ve öğrendiklerini unutmamış olan işçileri kast ediyorum. Bunun kanıtı, 1968 Mayıs-Haziran fabrika işgallerinin örnek başarılarında görülebilir.

Fabrika kapılarına gidip hemen işçilere "yardımlarını sunmak" yerine, Sorbonne öğrencileri aynı zamanda, bu fabrikaların militan işçilerinden Sorbonne'a gelip etkili bir işgalin nasıl yürü-

tüleceğini kendilerine öğretmelerini istemeliydiler; istenmeyen kişiler ve polis ajanlarının -herkesçe bilindiği şekilde- istedikleri gibi Sorbonne'a girip çıkmalarını nasıl önleyeceklerini; gerekirse baskıcı güçlerin saldırısına karşı Sorbonne'u nasıl savunacaklarını onlardan öğrenmeliydiler. O zaman işgal edilmiş Sorbonne, Mayıs sınıf mücadelesinde öğrenci eylemleriyle işçi mücadelesinin kaynaşmasının belki de biçimlenmeye başladığı en önemli bölge olabilirdi. Bu noktada da sorunu çok açık koymak gerekiyor: öğrenciler işçilerin kendilerine ihtiyacı olduğunu sandılar, oysa gerçekte, işçilerin öğütleri ve desteği biçiminde bir "yardım"a, en çok bu tür mücadelede yeni olan öğrenciler muhtaçtı.

Bu örnekten de, bir "karşılaşma" da rol oynayan güçlerin görece öneminin tahminini doğru ya da yanlış yapmanın pratik sonuçlarının ne olabileceğini -ve tabii hep öyle olduğunu- görebiliriz. 13 Mayıs karşılaşmasından gerçekten bir sonuç alınamadıysa ve Mayıs'tan sonra –bir gün gelecek olan– böyle bir sonuç şimdilik daha da uzakta görünüyorsa; bu biraz da, hiç değilse bizim burada tartıştığımız konu açısından, rol oynayan güçlerin gerçek önem sırasının yanlış değerlendirilmesi yüzündendir.

Bu nedenle, her şey doğru perspektife oturtulmalıdır. Aşağıdaki Tez de bu nedenle önemlidir.

TEZ I

Genellikle "Mayıs Olayları" dediğimiz şey iki tip eylemin nesnel karşılaşmasının sonucuydu.

1. Fransız işçi ve çalışanlar kitlesinin iktisadi ve siyasi sınıf mücadelesinin eylemi; yani, dokuz milyon erkekle kadının bir ay süren genel grevi. Kitlelerin bu eylemi, son analizde, "Mayıs Olaylarını" tarihi olarak belirleyen öğeydi.

2. Hükümetle polisin baskıcı davranışlarının fitili ateşlemesiyle müthiş bir şekilde patlayan, üniversite, lise öğrencilerinin ve genç kafa emekçilerinin eylemleri. (Burjuva bakış açısından bu baskıcı davranışlar nesnel olarak "kaba"ydı. Mayıs'tan bu yana politikacılar ile burjuva devlet aygıtının temsilcileri "yetişti" ve

şimdi ona göre, yani, burjuva terbiyesine daha uygun bir biçimde davranıyorlar). Patlama, 11 Mayıs gecesi barikatlarda, sonra da Sorbonne, Odeon ve başka kültür merkezlerinde en yüksek noktasına ulaştı.

Olup biten, bir tarihi karşılaşmaydı, bir kaynaşma değildi. Bir karşılaşma olabilir ya da olmayabilir. Ya da görece rastlantısal bir karşılaşma olabilir, bu durum da güçlerin kaynaşmasına yol açmaz. Bir yandan işçilerle/çalışanların öte yandan öğrencilerle genç kafa işçilerinin Mayıs'ta bir araya gelmesi, çok genel ve kısaca değineceğim uzun bir nedenler dizisi yüzünden, hiçbir çeşit kaynaşmaya yol açmayan kısa bir karşılaşmaydı.

Uzun bir karşılaşma ya da uzayan bir karşılaşma kaçınılmaz olarak bir kaynaşma biçimi alır. Böyle bir şey Mayıs'ta olmadı. Mayıs'tan sonraki gelişmeler bu tezi doğruluyor: İşçi Hareketiyle öğrenci eylemlerinin kaynaşması hâlâ nesnel olarak gündemde değil. Bunun gündeme gelebilmesi için, proleter olmayan gençliğin şu anda bulunduğu noktadan kalkarak çok uzun bir mesafe alması gerekmektedir. İşçi Hareketi de (evet o da) bir miktar mesafe almak zorundadır. Bu mesafe, her ikisince (her taraf kendi başına, kendi önündekini) katedilmedikçe, kaynaşma gündeme gelemeyecektir. Ve aradan geçen süre içinde İşçi Hareketi kendi yolunu, proleter olmayan gençlik de kendi tereddütlü rotasını izleyecektir.

Bu 1. Tez'den başlayarak, olayların kronolojisini tarihe tâbi tutarak bir düzene koyabiliriz. Kelimenin gerçek anlamıyla karşılaşma, büyük 13 Mayıs gösterilerinde oldu; De Gaulle'ün darbesinden 10 yıl sonra "on yıl yeter" diye haykırıldı. Bu elbette De Gaulle'ü hedef aldığı için siyasi bir slogandı ama aynı zamanda savunma niteliğinde (De Gaulle'e karşı), olumsuz bir slogandı. Büyük yürüyüş kollarında, özellikle CDFT'nin anarko-sendikalist sesi de tek tük duyuluyordu. "İşçi iktidarı!" Sonra grupçuklardan gelen ses: "Halka hizmet!" "İşçileri destekle!" Savunma niteliğindeki siyasi "on yıl yeter!" sloganına ek olarak proleter enternasyonalizmi de güçlü bir şekilde dile getirilmişti: "Kahrolsun

Amerikan Emperyalizmi!" "NLF Kazanacak! Vietnam'da Zafer!" Ama kitlesel siyasi sloganların ("Kahrolsun Emperyalizm", "On yıl yeter" gibi) altında neler gizlendiğini araştırırsak, 13 Mayıs gösterilerinde ekonomik sınıf mücadelesinin sloganlarını buluruz: "Ücretlere zam! Kısıtlı üretime hayır! İş garantisi! Sendikalardaki çatlamaları durdurun! Saatli üretime paydos!", vb.

Yüz binlerce işçi, üniversite, lise öğrencisi ve genç kafa işçisinin yürüttüğü bu olağanüstü karşılaşmanın en olağanüstü yanı, isçiler arasında yaygınlaşan sloganlar ile öğrenci ve aydınlar arasında yayılanlar arasındaki nesnel uyuşmazlıktı. Öğrencilerle aydınlar (başta Sauvegeot ve Geismar) yalnızca bir hükümet değişikliği ("On yıl yeter", "Kahrolsun De Gaulle") değil, düpedüz devrim istiyorlardı. Dolayısıyla bu devrimci çağrı zaman zaman anarko-sendikalist sloganlar biçimini aldı: Bunlar o noktada öğrenciler arasında ve SNES-SUP ile UNEF "doktrinciler"inin devrimciliğinde egemen olan bir anarşizm sentezini yansıtıyorlardı. "İşçi iktidarı! Öğrenci iktidarı! Köylü iktidarı!" Ama koca işçi sınıfı yığınlarının kafasında bambaşka amaçlar vardı ve bunlar savunma niteliğinde siyasi sloganlar biçiminde dile geliyordu: "On yıl yeter" ve sonra, daha çok ekonomik sınıf mücadelesinin sloganları.

Bu aykırılık üzerinde durup düşünen oldu mu? Oysa Mayıs olaylarını (hem kronolojik, hem tarihi anlamda) izleyen her şeyin tonunu dikte eden de buydu. Bunu izleyen işçi eylemleri ile (genel grev) öğrencilerle genç kafa işçileri arasındaki -pek ender olarak başarıya ulaşan ya da açıkçası gerçekleşemeyen- karşılaşmaları her şeyden fazla bu belirledi.

Kendi paylarına öğrenciler, Sorbonne'u, Odeon'u vb. işgal ederek buraları ideolojik (kendilerince aynı zamanda siyasi) ajitasyon üslerine dönüştürdüler. Çoğunluğu genç olmakla birlikte aralarına bazı bazı yaşlıların da karıştığı işçiler Sorbonne'a, Odeon'a serbestçe gelip gittiler. Tabii bu gelenler arasında karınlarını doyuracak ve yatacak yer arayan hattâ kendi kişisel trajedilerini yüceltme fırsatı arayan ("Katanga"dan gelme) lumpen-proletarya

ve topluma uyamayan tipler de vardı.

Öğrenciler, kendi paylarına, "Halka hizmet", "İşçilere yardım etmek" istekleri yanıp tutuşarak birbirleriyle yarışıyorlardı; bu heyecanla fabrika kapılarına, hizmetlerini sunmaya gittiler. Başlangıçta hemen her yerde kapılar onlara açıktı ama sonraları (örneğin kapısı olmayan Flins gibi birtakım istisnalar dışında) kapılar kapanınca öğrenci militanlar büyük bir hayal kırıklığına uğradı. Öğrenciler bazı durumlarda (Flins, Cléon, Nantes, Sochaux) CRS'nin fabrikalara müdahaleyle kışkırtılan şiddetli çarpışmalara doğrudan doğruya katılabildiler. Hatta bir öğrenci Flins'de boğularak öldü, Sochaux'da iki işçi mavzer ateşiyle öldürüldü (burada CRS de adamlarından birkaçını yerde ölü bırakmak zorunda kaldı).

Ama genel kural işçi yığınlarının öğrencilerin heyecanlı çağırılarına cevap vermemesiydi. Öğrencilerin ütopik (ideolojik – "siyasi") tutumları ile işçilerin acil talepleri arasında çok göze batan bir mesafe ve dolayısıyla bir anlayış eksikliği vardı.

Bazı öğrenciler işi iyice basitleştirerek durumun nedenlerini CGT ve FKP'nin liderlerinin "ihanetinde" aramaya başladı. Bu bir basitleştirmedir, çünkü bu boyutlara ulaşmış bir kitle hareketinde liderlerin belirleyici rolüne inanmak Marksist-Leninist bir açıklama olamaz. Oysa işin aslı, yalnız liderlerin değil işçi sınıfının tümünün, genel olarak öğrencilerin ileri sürdükleri düşünceleri "izlemeye" gönüllü olmadıklarıdır. Çünkü bu düşünceler gerçeği anlamaktan değil bir düş yaşantısından kaynaklanıyordu.

İşçi sınıfı –öğrencilerin sınıf mücadelesindeki tecrübesizlikleri apaçık ortadayken– daha iyi bir kelime bulunmadığı için belirsiz bir serüven demek zorunda olduğumuz bir şeye doğru sürüklenme tehlikesiyle karşı karşıya geldiğini duydu.

İşçi sınıfının kendi başına, kendi deneylerinin bilgisi ışığında, kendi yolunu izlemeye devam etmesi işte bu nedenden ötürüdür. Bu elbette, öğrenci liderleri Geismar, Sauvageot ve sonra Herzberg'in yazdıkları bir dolu bildiride gösterdikleri yol olamazdı — burjuva radyo ve basınında da kevifle okunan,

yansıtılan bildiriler. (Burjuvazi, öğrenci "liderlerinin" sandığı kadar aptal değildir. Yeri gelmişken hatırlatalım: Geismar ve Herzberg öğrenci bile değildi. Öğretmen ve araştırmacıydılar. Geismer PSU'nun, hemen o sırada kovulan Herzberg ise FKP'nin üyesiydi). İşçi sınıfının Charlety'de PSU'nun (Birleşik Sosyalist Parti ki o sıralar üniversite sosyalist partisi dense daha doğru olurdu) düzenlediği büyük mitinge öfkelenmesinin bir nedeni de budur. Böylelikle işçi sınıfı pratikte kendi sorunlarını kendi çözmüştür: ilkin talepler sorununu; sonra da bazı durumlarda ortaya çıkan (var olan durum açısından tamamen ikincil bir sorun) kendi liderleriyle ilişkisi sorununu. Bu ikinci sorun, durum ne olursa olsun işçi sınıfının kendi meselesidir, öğrencilerle bir ilgisi yoktur. Bunu anlamak öğrencilere güç de gelse; bu basit olguyu kafalarına yerleştirmelidirler.

İşçi sınıfı işinin başına döndü. Bunu genellikle bir zafer havası içinde, bayrakları havada, yaptı. Ama bazı durumlarda birtakım sendika liderleriyle ciddi sorunlar ortaya çıktı. Sonra her şey normal düzenine döndü. Ama bazı şeyler değişmişti. Ücretler geçici olarak daha fazla satın alma gücüne kavuştu. Sendikalar fabrikalarda temel medeni haklar elde etti (Citroen tesislerinde bu gerçek bir zaferdi). Ve hepsinden önemlisi Fransa'nın işçi sınıfının hafızasına şu bilgi (bu kesin bir yazıttır) kazıldı: yığınların eylemi karşısında, patronlar, hükûmet ve devlet aygıtı bir gece içinde korkuya düşmüştü, demek ki eylem mümkündü ve işçi sınıfının -Paris Komünü'nden bu yana, 1917 Rusya'sından bu yana, 1949 Çin'inden bu yana- sözünün edildiğini işittiği bir şeye, proleter devrimine yol açabilirdi.

İşçi sınıfı işbaşı yaptıktan sonra öğrenciler "Bu daha başlangıç, mücadeleye devam!" diyen ünlü sloganlarıyla "mücadeleye devam ettiler." Neyin başlangıcı? Hangi mücadele?

Bu soruları sormak, bir an için bile olsun, hiçbir şeyin başlamadığı anlamına gelmez. Tersine, üniversite öğrencileri, liseliler, teknik okullular ve genç kafa işçileri için temelde bir şey başlamıştı; ama bu gerçekten bir başlangıçtı. Neyin başlangıcı?

Öğrenciler devrimin başlangıcı olduğunu düşünüyorlar. Uzun vadeli anlamda bu elbette doğrudur ama bu başlangıç onların başardığı bir şey değildi; bu, mücadeleye "başlamak üzere" Mayıs'ı beklemeyen, mücadeleyi bir yüzyılı aşkın bir zamandan beri sürdüren işçi sınıfının başarısıydı. Bu böyleyse, öğrenciler için başlayan nedir? "Mücadeleye devam!" Eh, mücadele devam etti ya da gerçekte daha çok çözüldü ve önümüzdeki aylarda Fransa'da, hiç değilse öğrenci çevresinde öğrencilerin fazla iddialı bir şekilde "Öğrenci Hareketi" adını verdikleri şey tam bir çözülmeye gidecektir.

Fransa'da çok önce başlayan bu çözülme önce grupçukların çoğalması sonucunu verdi; şimdiyse hareket gruplarının ideolojisinde, grupçuluğa-karşı (Neo-Luxemburgist çeşitten) bir biçim almıştır. Bu çözülme devam edip daha da belirginleşecek. E. Faure'ın (burjuva) zekâsını da hesaba katarak, buna üniversiteler içinde bütün gücüyle katkıda bulunacağına güvenebiliriz.

"Bu daha bir başlangıç. Mücadeleye devam!" Neyin başlangıcı?

Hangi mücadele? Bu bir başka soruya yol açıyor: "Öğrenci Hareketi" sözünün anlamı nedir?

HİPOTEZ I

Başlarken şu gözlemimi belirtmek istiyorum; "Öğrenci Hareketi" en azından Fransa ve İtalya'da, ama aynı zamanda Almanya. İspanya ve Amerika'da da gerçekte kendisinin ne olduğunu tam anlamıyla yansıtmayan bir isim taşıyor.

Bu bakımdan, Fransa'da 1968 Mayısı bir çeşit bilimsel deney, şimdiye kadar gizli kalmış birtakım olguların gün ışığına çıktığı bir doğrulama sınavı oldu. Hepsinden önemlisi şu olgu: kelimenin gerçek anlamında birincil rol ve üstünlüğü, hiç değilse hareketin başında, öğrencilerde olduğunu varsayalım. Öğrenciler, kendilerinden daha önemli olan öteki tabakaların aktif varlığını görmezlikten gelme eğilimindeydi. Bir kere okullular: liseliler, teknik okullar ve hatta orta dereceli okulların son sınıflarından

gelen öğrenciler. Sonra, okul öğrencilerinin üstünde ve ötesinde, çok geniş ve farklılaşmış genç "kafa işçileri": genç doktorlar, avukatlar, ressamlar, mimarlar, mühendisler, gazeteciler, aşağı ve orta seviyede beyaz-yakalı işçiler, teknisyenler, öğretmenler, araştırmacılar, vb.

İşin özüne bakılırsa, fazla-belirsiz, tek yönlü ve dolayısıyla yanlış olan "Öğrenci Hareketi" sözü, çeşitli tabakalardan genç öğrencilerin ve çeşitli tabakalardan genç kafa işçilerinin başlattığı ve Mayıs ayında bir doruğa ulaşan bir koca dizi etkinliği içerir. Bu büyük çeşitlilik Mayıs'ta alan birçok şeyi açıklığa kavuşturuyor, hem eylemlerin çakışmasını (örneğin genç ressamların ve mimarların büyük afişleri) hem de çatışma ve hatta karşıtlıkları. Böylesine büyük bir çeşitlilik arasında bir tek ortak nokta hükmünü sürdürdü. Küçük burjuva kökenli, ortak bir ideoloji kaynağı bu kitleye egemen oldu. Küçük burjuva ideolojisi egemendi. Ama bu aynı çeşitlilik, Mayıs'ta dile getirilen küçük burjuva ideolojisinin değişik türlerini açıklamaya yarıyor: egemen olan özgürlükçü anarşizm, hemen bunun yanında Troçkizm. Anarko-sendikalizm, Guevarizm ve Çin Kültür Devriminin ideolojisi. Şunu da belirtelim ki, Almanya ve İtalya gençliği arasında çok önemli olan Marcuse'nin Fransa'da etkisi hemen hemen hiç yoktu.

Bir gözlem daha: Yukarıda söylediklerimin ışığında "Öğrenci Hareketi" başlığı birçok karışıklığa yol açıyor. Şüphesiz öğrencilerin eylemlerine "hareket" deme eğilimi var; bu da onların niyetleri ve işçi hareketine duydukları hayranlık açısından bakıldığında anlaşılır bir şey. Ama bu adı tam hak ettiklerini söyleyemeyiz. Çünkü benim düşünceme göre, bir hareket, örneğin İşçi Hareketi, bu ada hak kazanmışsa, bu, toplumsal bir sınıfın (proletarya) ve üstelik nesnel olarak tek devrimci sınıfın hareketi olduğu için böyledir. Üniversite öğrencileri, lise öğrencileri ve genç kafa işçileri bir sınıf oluşturmaz, onlarınki daha çok, ideolojisi küçük burjuva olan bir "ara tabakadır." Her ne kadar içlerinden bazıları gerçek devrimci militanlar olsa da (Marx ve Lenin de toplumsal kökenleri bakımından küçük burjuva aydınıydı) nes-

nel olarak devrimci değildirler. "Öğrenci Hareket"inin gerçek bir hareket olmadığı, yani birleşmiş bir hareket olmadığı Mayıs'ta, hem inisiyatifler hem de eylemlerde ortaya çıkan çelişki ve ciddi ayrılıklarda, bir de şu önemli olguda kendini belli etti: bazı durumlarda (örneğin Charlety'de) öğrenci hareketi, PSU gibi temel kökeni öğrenci olmayan bir siyasi partinin ideologlarına kendini teslim etmiştir.

Bunu belirttikten sonra ve öğrenci yoldaşlarımızdan, eylemlerine "Hareket" deme hakkını esirgememek için -çünkü bu onların profesyonel ve skolastik kurumlardaki deneylerinin dışına çıkıp kapitalist devletin tüm yapısına yönelebilecek birleşik eylem ve birleşmiş bir örgüte duydukları özlemi dile getiriyor- hareketi doğru perspektife oturtmak zorunludur. Şu temel olguya dikkat edilmelidir: bu birkaç ülkeyi değil, hemen hemen her kapitalist ülkeyi ve hatta bazı sosyalist ülkeleri de ilgilendiren bir harekettir. 1968 Mayısı'nda Fransa'da doruğuna ulaşmadan on beş yıl önce başlamış, bazı dikkate değer ilerlemeler sağlamış ve sonra bazı ülkelerde önemli başarısızlıklara uğramıştır (Faşist diktatorya tarafından bastırılan büyük Türk öğrenci hareketi bugün kimin hatırındadır!)

1955'te doğan ve günümüze kadar uzanan, birbirini izleyen zaferlerle yenilgiler dizisi, geri çekilmeler ve sonra gene büyük başarılarla, uzun ömürlü bir uluslararası hareket. Öyleyse, tarihte daha önce benzeri görülmemiş, kaçınılmaz yenilgilerine karşın, kesinlikle geri döndürülemeyecek bu olay nedir? Bir kez başlamış olduğu için daha birçok başarısızlıkla karşılaşması muhtemel, hatta kesin olan, ama bir daha durması mümkün olmayan bu olay nedir?

Bunu sınırlı bilgilerime dayanarak açıklayabilmek için aşağıdaki ana hipotezi sunuyorum: bu uluslararası hareket, küçük burjuva bir çevrede yürütülen ve son analizde emperyalizmin şimdiki evresinin yani can çekişme evresinin buhranının kışkırttığı sınıf mücadelesinin spontane biçimlerinden -genellikle ütopyacı-sol biçimlere bürünen- biridir.

Bu hareketin doğmasında ve gelişmesinde uluslararası anti-emperyalist sınıf mücadelesinin zorlayıcı etkilerini görmek pek güç değildir. Aralarından en önemlilerini sayarak bunların genç aydınlar ve öğrenciler üzerindeki etkilerini hatırlayalım: Cezayir Savaşı, Küba Devrimi, Latin Amerika'da gerilla savaşları -Che'nin kahramanca ama siyasi bakımdan pahalıya mal olan ölümü- dünyanın en büyük askeri gücüne karşı Vietnamlıların yürüttüğü olağanüstü başarılı mücadele, Çin Kültür Devrimi, Amerika'nın büyük şehirlerinde Afro-Amerikalıların şiddetli isyanları ve Filistin Direniş Hareketi... Bu anti-emperyalist mücadeleler ülkelerimizdeki çağdaş gençlik ve genç işçiler arasında olağanüstü bir biçimde benimsendi. (Şunu da unutmayalım ki, Fransa'da Cezayir Savaşı için seferber edilenler proleter ve köylü genç, Salan'ın "darbesini" felce uğratan, subaylarını duraklatanlar onlardı ve bu dersi unutmadılar).

Pek tabiidir ki, 1930-1960 yıllarını noktalayan olaylar dizisi burjuva ideolojisini kopacak derecede zayıflatıp, kırılacak hale getirmeseydi, sözünü ettiğimiz benimseme böylesine derinden olmazdı. Mussolini'nin faşizmi; Hitler'in Nazizmi; İspanyol İç Savaşı ve uluslararası faşizmin Cumhuriyetçileri yenmesi, İkinci Dünya Savaşı; bunun sonucunda Orta Avrupa'da meydana gelen devrimler ve özellikle Çin devrimi; üçüncü dünya ülkelerinin siyasi (bazen de toplumsal) kurtuluşu; "zaferler" ve yenilgiler (Kore, Vietnam); müttefiklerinin zayıflığı ve aralarındaki çelişkiler yüzünden Emperyalizmin uluslararası jandarmalığı görevini tek başına yürütmek zorunda kalan Amerika Birleşik Devletleri'nin doğrudan doğruya yaptığı siyasi ve askeri müdahaleler, kısacası burjuvazinin dev iktisadi ve askeri güçlerinin siyasi ve ideolojik yetersizliğinin kamu önünde sergilenmesi. Bütün bu olaylar, tam olarak yok etmediyse bile geleneksel burjuva ideolojisinin gücünü etkisiz kıldı.

Bu birincil derecede önemli bir tarihi olgudur; bunun önemini azımsamak çok ciddi bir hata olur; bu, egemen sınıfların egemen ideolojisinin pek az sözü edilen ama açıkça ortada olan

yenilgisidir. Bu yenilgi bütün dünyaya yayılmıştır. Bu yenilgiden bir boşluk doğmuştur, bir kapı ardına kadar açılmıştır ve gerçekte bunu dolduran Marksist-Leninist ideolojinin hegemonyasıdır. Başkaldıran küçük burjuva tabakaların Marksizm-Leninizm yolunu "çocuksu", ütopyacı, ideolojik biçimler içinde aradığını biliyoruz. Eninde sonunda ütopyacılığın (anarşik, anarko-sendikal, neo-Luxemburgist ve genellikle "goşist") yalnızca bir çocukluk hastalığı olduğunu ve Lenin'in dediği gibi, "iyi bakılırsa" tedavi olacağını da biliyoruz.

Öyleyse, bir yandan emperyalizme karşı yürütülen zafer dolu mücadele örneklerinin prestijinin, öte yandan burjuva ideolojisinin yenilgisiyle açılan gediğin, öğrenci ve genç aydınlar için geniş bir ideolojik başkaldırma savaş alanı sağladığına çok da şaşmamak gerekir.

Buna ek olarak, emperyalizmin içine düştüğü iktisadi buhranın eğilimsel gelişmesinin yalnızca, gittikçe artan bir sömürü altındaki işçi sınıfını değil belki ilk kez küçük burjuvazinin maddi varlığını tehdit ettiğini de düşünmeliyiz. Küçük burjuvazi içinde hali vakti oldukça yerinde olan bir tabaka (ara kadrolar, mühendisler, öğretmenler, araştırmacılar vb.) doğrudan doğruya bu etkiyi duymuş, çocuklarını bekleyen işsizlik tehlikesi karşısında savaş meydanına atılmıştır. Emperyalizmin siyasi, iktisadi, ideolojik alanlarda can çekişmesi, küçük burjuva gençliğinin, kapitalist devletin bazı aygıtlarına saldırmasına kadar varan koşulları yarattı. Bu aygıtların en başında, burjuva ideolojisinin artık onulmaz bir zayıflığa düştüğü ideolojik bilgilenmenin yürütüldüğü aygıt gelir: eğitim sistemi.

Öyleyse, benim hipotezim şu: genç öğrenci ve aydınların "hareketi" hem ulusal hem uluslararası düzeyde ideolojik bir başkaldırı olarak düşünülmelidir. (Not: ideolojik bir başkaldırı, kendi başına, siyasi bir devrim değildir — öğrenciler bunu öyle kabul etmeye ne kadar heves ederlerse etsinler). Bu ilkin, kapitalist devletlerin eğitim sistemi aygıtına saldıran bir ideolojik başkaldırıdır.

Şimdilik durum bu aşamadadır. Ama bence, insan olayların nereden geldiğini, köklerinin hangi tarihi derinliklerde olduğunu bilirse, bunların nereye varacağını ya da nereye yöneldiğini ve birçok ciddi olaydan sonra, en sonunda, nasıl sonuçlanacağını önceden kestirebilir.

Gerçi bu, kapitalist ülkelerin genç öğrenci ve aydınların ideolojik başkaldırılarına ilk sahne oluşu değil. 1920 başkaldırıları, Batı Avrupa'da sürrealizm, Rusya'da Proletkult, ideolojik başkaldırıdır. Ama dünyanın o günkü durumuna bağlı nedenler yüzünden, emperyalizmin ve burjuva ideolojisinin gücü yüzünden, ya da başka nedenlerle (Rusya'da) bu hareketler sonuçlarına varamamışlardı. Çocukluk hastalığı aşamasının ötesine bir türlü geçilemedi — bu en azından Batı Avrupa'da böyledir.

Acaba, son Savaş'tan önce bütün Avrupa ve Japonya'da öğrenci yığınlarının büyük bir coşkuyla faşist hareketin "ideolojik başkaldırısı"na katıldığını kendimize hatırlatmamız gerekir mi? Ama büyük burjuvazinin işçi sınıfına karşı dövüşmek üzere seçtiği siyasi faşist liderlerin alçakça kötüye kullandıkları o başkaldırı çarpıtılmış, faşistlerin korkunç yöntemleriyle çürütülmüş ve sonra Mihver güçlerinin aralarındaki savaşlarda katledilmişti.

Bugün bütün bunlar değişmiştir. Egemen sınıfın neo-faşist bir tepkisi günümüzde gerçek, nesnel ve hatta yakın görünen bir tehlike olmakla birlikte faşist hareketin öğrenci gençliği içinden lejyonlar toplama şansı sıfırdır. Burjuvazi için en iyisi, kendi gençleri arasında en seçkin olanların ideolojik desteğini kesinlikle kaybetmiş olduğunu kabul etmektir. İşte bu olgu yüzündendir ki, öğrenci hareketinin kaçınılmaz kusurlarına karşın (ki bu bazen nesnel olarak anti-komünist öğelerin karışması yüzünden tehlikeli olabilir) öğrencilerin dünya çapındaki ideolojik başkaldırılarının ilerici olduğunu ve daha şimdiden, tabii kendi düzeyinde ve kendi sınırları içinde, emperyalizme karşı uluslararası sınıf mücadelesinde yabana atılmayacak, olumlu bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

Öğrenci Hareketinin şimdiye kadar belki ancak mitik bir terminoloji içinde karşılaştığı, ama artık gerçekten yüzleşmesi gere-

ken mesele şudur: hangi koşullar altında, hangi süre içinde, hangi sınanmalardan sonra, Öğrenci Hareketi İşçi Hareketiyle kalıcı bir bağ kurmayı başaracak ve nihayet onunla birleşecektir?

Bu noktada ikinci olguyu getirmek gerekiyor.

OLGU II

Bu ciddi olguyu açıkça kabul etmek biraz cesaret isteyen bir iş. Salt bu kadar ciddi olduğu için bugüne kadar açıkça kabul edilmedi. Uluslararası sınıf mücadelesi açısından üzücü ama gerçekliği tartışma götürmez bir olgu bu. Komünist partilerimiz, geçici olarak -umarız- ama tam anlamıyla, öğrenciler ve genç aydınlarla ideolojik ve siyasi temasını kaybetti.

Mayıs ayında Fransa'da bu temas yokluğunun en kesin kanıtı Mayıs'tan bu yana bunun yeniden kurulması için gösterilen çabalardır. Sanırım aynı şey başka ülkelerde de oluyor. "Longo"nun da, İtalyan Öğrenci Hareketi "lider"lerinden birkaçıyla şahsen görüşmeyi zorunlu bulması da Komünist Öğrenci Örgütlerinin, kaybettikleri teması kendi başlarına normal bir biçimde yeniden kuramadıklarının bir kanıtıdır.

Mesele şu, Mayıs'ta, Komünist Öğrenci Birliği (UEC) olayların karşısında yıkılıp gitti. Genç kitleler –öğrenciler, kafa emekçileri ve hatta bazı işçiler– UEC liderlerinin değil, başka liderlerin ardından gitti; komünist olmayan, başka sloganlar altında çarpıştılar. Cohn-Bendit'in ve onun bir örgüt bile denemeyecek "22 Mart" grubunun ardına takıldılar; Ulusal Fransız Öğrenci Birliği'ni (UNEF) temsil eden Sauvageot'nun ardından gittiler oysa bu hayalet-örgütün, eskisi istifa ettiğinden beri bir başkanı bile yoktu; Üniversite Sonrası Öğrenim Kurumuna (SNES-SUP) bağlı Ulusal Öğretmenler Birliği sekreterlerinden Geismar ve Herzberg'in ardından gittiler; hatta bazıları PSU'nun yöneticiliğini yaptığı Charléty mitinginde, PSU orada olmasına rağmen Mendées-France'ı konuşmaya razı edemeyince, Barjonet'yi dinlediler. UEC'nin ardından gitmediler, FKP'nin ya da CGT'nin emirlerini -büyük 13 Mayıs gösterileri dışında, ki bunun da bir

sonucu olmadı- dinlemediler. Evet, o noktada coşkuyla katıldıkları doğrudur, ama FKP ya da CGT'den çok işçi sınıfının ardından gidiyorlardı. Kitle haline gelince, kendi eski grupçuklarını bile izlemediler; Mayıs Öğrenci Hareketi kelimenin tam anlamıyla bu grupçukları ezip geçmişti.

Bu çok ciddi ve etkili bir olgudur, öyle ki üzerinde düşünmek yeterli olmuyor, kesin belgeler ve daha derin analiz gerektiriyor. (Zaten olgular ve bir analiz olmadan nasıl düşünülür?)

Öğrenciler arasında, kendi örgütleriyle belli ölçüde temsil edilen Komünist Partiler, neden öğrenci gençliğiyle onların Mayıs'taki spontane eylemleri ve ideolojilerinin gerisinde kalacak derecede temaslarını kaybetmişlerdi?

Burada yalnızca soruyu getiriyorum, çünkü bir hipotez kurma riskini göze alacak ölçüde gerekli bilgilerim yok. Elbette Fransa için, Cezayir Savaşının öğrenciler üzerindeki etkisini araştıracak kadar geri gitmek zorunludur; çünkü UEC'nin çok ciddi ve zararlı iki bölünme geçirmesi bu olay ve sonuçları yüzündendir; her iki bölünme, UEC'yi hem üye hem sempatizan bakımından zayıflatmıştır. Tabii Çin Kültür Devriminin etkilerini ve ÇKP'nin Çin dışındaki hareketlere yönelttiği ayrılıkçı sloganları da hatırlamalıyız. Ama bütün bunlar, genel bir nedenler sistemi içinde, kısmi öğelerdir. İşte, hem ayrıntılarıyla hem de mutlaka bir bütün olarak, bu sistemin analizini yapmak gerekir, çünkü bu yalnızca tek bir ulusun değil, kapitalist ülkelerin çoğunluğunun ve hatta bazı sosyalist ülkelerin de gençliğini ilgilendiren bir sorundur.

Bu temas kaybının nihai nedenleri ne olursa olsun, kesin olan bir şey vardır; gençliğin başkaldırısını, kaba bir terimle, solculuk (goşizm) denen noktaya itmiştir. Bu terim tam bir karşılık değil çünkü bu solculuğun da alacağı çeşitli biçimler belirtilmelidir — örneğin, bazıları, bugünkü grupçukların ve bunların eski yandaşlarının ispat ettiği üzere birbirlerine düşmandır. Şunu belirtmek gerekir ki, burada söz konusu olan küçük burjuva solculuğudur, Lenin'in sık sık ve gerekli dikkat gösterilmeden iktibas edilen *Sol Kanat Komünizmi*'nde anlattığı proleter

solculuğu değildir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, Lenin proleter solculuğunun devrim için "Sağ doktrincilikten bin kat daha az tehlikeli" olduğunu ve işçi hareketinin bir çocukluk hastalığı olduğu için tedavisinin daha kolay olduğunu söylemiş olsa da, Lenin'in formülü, küçük-burjuva öğrencilerin solculuğuna doğrudan doğruya uygulanamaz.

Şimdi rahatlıkla şunu kabul edebiliriz ki, küçük burjuva solculuğu "sağcı doktrinerlikten kat kat daha az tehlikeli" olsa, hatta proleter solculuğundan da az tehlikeli olsa, bunu tedavi etmek proleter solculuğunu tedavi etmekten kat kat daha güç olacaktır. Çünkü açıkça görüleceği gibi küçük burjuvazi, "proleter sınıf güdüsü" gibi doğal bir tedavi çaresinden yoksundur, tersine onda "küçük burjuva sınıf güdüsü" vardır, hele bunu "proleter sınıf tavrı"na dönüştürmek gerçekten çok güç bir iştir.

Bütün bu özgül koşullar aydın ve öğrenci solculuğuna çok özel bir tür "tedavi"yi zorunlu kılmaktadır. 1916 gençlik hareketleri için Lenin'in dediği gibi bunlara "her türlü yardım yapılmalıdır. Hataları karşısında sabırlı olmalı, yavaş yavaş ve özellikle kavga değil, ikna yoluyla düzetmeye çalışmalıyız."

Ama tarihte daha önce benzeri görülmemiş ideolojik bir başkaldırının bilinmezliğine birdenbire dalıvermemek için önce bazı kesinlikle zorunlu (onsuz edilemeyen) koşullar yerine getirilmeden, gençliğin karmaşık solcu ideolojisinden çıkan çizginin bile tam doğru tanımını yapamayız. Bu ideolojik başkaldırı, bütün hatalarına, küstahlığına ve kusurlarına karşın hiç şüphesiz bir kitle olayı olarak ilericidir. Hem yanlışlık yapmayalım, bu sahici ve tam anlamıyla bir kitle hareketidir; küçük burjuva olmasına küçük burjuvadır, ama kitle hareketidir.

Kanımca zorunlu (onsuz edilemeyen) koşullar şunlardır:

1. İlkin, heyecanlı Mayıs genel grevinde olup bitenlerin özgüllüklerini anlamak için gerekli olan her türlü sosyolojik (iktisadi, siyasi ve ideolojik) analizi kullanarak olayların tarihi sırasını yeniden kurmak: yani dokuz milyon işçinin genel grevinin, öğrenci ve aydın gençliğin eylemlerine karşı (Marcuse

ve takımının ideolojisini siliveren) tarihi önceliğini belirtmek zorunludur. Bu analiz gerçekten ayrıntılı bir biçimde yapılırsa çok önemli iki yarar sağlayacaktır; işçi sınıfını, kendi gücü ve kaynakları -dolayısıyla devrimci müdahale için dehşetli gücü- konusunda aydınlattığı gibi, genç öğrenci ve aydınlara da, bazı genç işçilerle temas etmelerine karşın (bazı genç işçiler işçi sınıfı değildir) şimdiye kadar zorunlu olarak çarpık düşüncelere sahip oldukları İşçi Hareketinin gerçekliği konusunda eğitecektir. Bu analiz aynı zamanda, talepleri ve öfkeleri çok iyi bilinen tarım proletaryasının, yoksul köylülerin ve küçük mülkiyet sahiplerinin, Mayıs'ta hemen hemen topyekûn çekimser kalmalarının nedenini de açıklığa kavuşturmalıdır. Neden çekimser kaldılar? Buna cevap vermek için, ulusal çerçevenin dışına çıkıp uluslararası bağlama başvurmalıyız; emperyalizme, emperyalizme-karşı yürütülen uluslararası mücadeleye ve Uluslararası Komünist Hareketin bölünmesinin doğurduğu çok güç şartlara, gerçekliğe ve onu oluşturan yabana atılmayacak yapıcı öğelere başvurmalıyız.

2. Aynı zamanda öğrenci ve genç aydınların ideolojik başkaldırısının temelinde yatan ulusal ve uluslararası nedenlerin derinlemesine bir incelemesini yapmak da zorunludur. Bu analizin, gençliği, kendilerini harekete geçiren nedenler konusunda: "özgürlük" olarak yaşadıkları olayların zorunlu olduğu konusunda; içinde sürüklendikleri ve sürüklenmeye devam edecekleri kör yolların (çıkmaz) güçlüğü konusunda aydınlatmak gibi çok büyük yararları olacaktır. Onların Mayıs'taki tarihi eylemlerini yöneten küçük burjuva ideolojisinin spontane biçimlerinin sınırları ve hatalarını anlamalarına yardımcı olacaktır ve onları işçi sınıfıyla birleşmeye, devrimci mücadelede işçi sınıfının liderliği (Lenin'in açık seçik doğruladığı) ilkesini tanımaya hazırlayacak, kelimenin tam anlamıyla şu anda onlara azap veren bir sorunu ele almalarına yardım edecektir: örgütlenme zorunluğu sorunu (çünkü örgüt olmadan hiçbir siyasi eylemin mümkün olmadığını onlar da seziyorlar, hatta bazıları biliyor bile). Üstelik böyle bir analiz işçilere, öğrenci ve genç aydınların ideolojik başkaldırısının nedenlerini

ve anlamını, hem de işçilerin çok haklı nedenlerle şaşırmalarına, ihtiyatlı davranmalarına -hatta belki güvensizliklerine- yol açan ütopik tepkilerinin nedenlerini anlatabilmemizi mümkün kılacaktır. Tabii ki bu nitelikteki bir analiz, daha önce de belirttiğim gibi, hem ulusal hem uluslararası bir düzeyde yürütülmelidir.

3. Son olarak, Komünist Partilerin çoğu ile gençlik arasındaki anormal temas kaybına (pratik, ideolojik ve siyasi) yol açan nedenlerin sıkı bir analizini yapmak zorunludur. Bu noktada da -olay bir ulusun çerçevesini aştığı için uluslararası nitelikte nedenlerle karşılaşmamız anlamına da gelse- derine inmeliyiz ve bunu yaparken olayın özgül ulusal nedenlerini de tespit etmeliyiz. Bu olmadan, partilerimizin şu anda öğrenciler ve genç aydınlarla yeniden kurmaya çalıştıkları bağ, Mayıs'ta ölüm kalım meselesi olan bir boşluğu *au jaugé* (tahmini) yöntemlerle doldurma tehlikesiyle karşı karşıya kalır, yani bu, boşluğu mümkün olduğu kadar iyi bir biçimde doldurmak anlamına gelir; bu da yapılabilecek olanın en iyisi değildir. Tabii bu son analizin sonuçlarının yeri -belki sınırlı ama inkâr edilemeyecek yeri- uygun ve sabırlı bir tedavi görmedikçe önümüzde daha uzun bir süre yukarıda anlatılan gençliği yönetecek olan çeşitli solcu ideolojilerin hepsinin kitlesel ayaklanışının nedenlerinin analizi arasındadır.

Size çok uzun ve çok gecikmiş bir mektup yolladığım için özür dilerim. Ama Mayıs'la ilgili olarak basit değer yargıları ya da olguların basit betimlemelerini biraz aşan bir şey formüle edebilmek için bütün bu süre gerekliydi. Zaten, onun için, Mayıs'tan 10 ay; sizin seçim kampanyanızdan sekiz ay sonra da olsa bu mektubu gönderiyorum. Önerilerimin birçoğunun çok tehlikeli olduğunu biliyorum ve bazı durumlarda yanlışlık yapmamış olmam imkânsız. Bütün isteğim yanlışlarımın bana gösterilmesi. Yayımlanacağını bilerek yazdığım bu ilk mektup, Mayıs olaylarına ışık tutabilecek bir incelemeye yol açarsa çok sevineceğim. Çünkü eşi görülmemiş kalabalıkların genel grevini gören 1968 Mayısı, Direniş ve Nazilere karşı kazanılan zaferden bu yana Batı tarihinin en önemli olayıdır.

Amice Ludovice
Enis Memişoğlu

Sevgili Louis,

Bu mektubu sana yazıyorum — ulaşmasa da.

Bu mektup, senin misalinle yazmış olduğum bir mevzunun yani tezin özeti. Senin misalin derken, altında senin imzan bulunan yazılardan bahsediyorum. Ve daha baştan Althusser adı ile Althusser'in imzası bulunan yazılar arasında bir yerdeğişikliği yapıyorum. Althusser'i, yani seni, mecaz-ı mürsel olarak istimal ediyorum. Ve ileride açıklamaya çalışacağım üzere, aslında Althusser ismini mecazi olarak kullanıyorum — evet, her mecaz-ı mürsel zaten bir mecaz olduğu ölçüde. İzah ettim, izah edeceğim.

Yazmış olduğum metni, yani tez mevzusunu ve mevzuya dair tezi –evet, tez mevzunun mevzu da tezin tercümesidir, bunu sen *Bilimciler İçin Felsefe Dersleri*'nde *thesis* ve *positio* arasındaki alakayı anlatmak suretiyle göstermiştin– ilaveten sana göndereceğim, ama bu mektubun içinde bulunduğu dergiye sığmayacak kadar uzun olduğu için el altından yollayacağım (ve bu ilave aynı zamanda *el-için* de olacağından tehlikeli bir *eklen-ti* olmaktan ziyade *aléatoire* olacak: rastlantı her zaman tehlikeli olabilme ihtimalinin hamalıdır; zarlar hep *hasard*'lıdır ya da *alea iacta est*). O yüzden bu işte biraz *Geheimnis* biraz da *escamotage* olacak, ama merak etme yine Marx'tan alıntılarken kullandığın *Kokettieren* olmayacak. Ha, dersen ki daha baştan mevzuya hâkim olmayan birisinin anlamayacağı kelimelerle doldurdun mektubu, o zaman da derim ki, bu mektubu sana yazıyorum — bildiği varsayılan özneye. Bir de, mevzuya hâkim olmak da ne ola? Sen hekimlik ve hâkimlik iddiasında olmadın. Yargıların krize girdi, yargı gücün

kritik kırılmalar ve kopuşlar tecrübe etti. Akıl ile akıldışı arasındaki eleyici hattı, kritik hududu, Foucault'yu anıştırarak elden geçirdin –mektuplarından öğrendik ki, bu öğrencinin yapıtına hayrandın– ve bizatihi bu hattın müdafaasını yaptın: kriz yazısının. Sen hakikatlerden bahsettin. Farklı hukuklara ve hakikat temsillerine dair hâkim söylemlerin ve hükmedici unsurların nasıl da kendilerinden menkul olmadığını ve ama nasıl da belirli yerdeğiştirmeler ve aşırıbelirlenmiş yoğunluklar vesilesiyle yapılandığını gösterdin. Bunları nerede ve nasıl yaptığını sen benden daha iyi bilirsin — her ne kadar bildiği sadece vaz edilen özne olsan da.

Louis, bu mektubu alıntılar olmadan, kitap adları ve sayfa numaraları vermeden, iktibas etmeden yazıyorsam, bunu sadece halihazırda yazmış olduğum ve ekte yolladığım mevzu metninde zaten senin külliyatının cüzi unsurlarına sıkça atıfta bulunmuş olduğum için yapmıyorum. Eğer bu bir gerekçe olsaydı, o zaman bu mektubu okuyan diğer tüm kişilere de mevzumun bir nüshasını yollamış olmam gerekirdi. Hayır, sebep sadece bu değil. Ben seni *çağırmak* istedim Louis. Ruhunu çağırmak gibi değil –ama kim bilir belki bu işe de yarıyordur yaptığım ve bunu Derrida *Marx'ın Hayaletleri*'nde sarahatle irdeledi–. "Hey Louis" der gibi. Seni parantez içine alır gibi. Sana "O" der gibi. Evet, bu oyunu sen yapmıştın zaten *Gelecek Uzun Sürer*'de: kendi adın kendi adın değildi, kendi adın baban olacağı varsayılmış ama baban olamamış olan amcanın adıydı ya, sen zaten O idin. Louis = *Lui*.

Yine de temkinli ilerlediğimi düşünüyorum Louis. Temkinliyim zira, daha özete geçemedim bile. Belki de özete geçmeye çalışmak özet geçmeye çalışmaktır, kim bilir. Özete geçemeden, özneye geçmiş oldum bile. Bile bile, ama ne bildiğini tam da bilemeden, bildiğini tırnak içine alaraktan, sadece 'O'ndan, (ve yani senden bahsederek hakkında bildiğim tek şeyin onu tırnak içine almak olduğunu bildiğim –bilmek derken de ettiğim, sözünü ederken bildiğimi varsaydığım, sadece bir söz-edimi olarak bildiğim ve bildiğimi eylediğim) şeyden bahsediyorum. *Id*, O,

id-entité, o-olmaklık, *hüve* olmaklık– Louis *hüviyeti. Mahiyeti hüviyeti olan o şey. O şey sensin* Louis. *O şey O*'dur.

O, yani sen, sadece bir misal Louis. Yazının misali: söz-edimi olarak yazının misali. Misal olarak yazı ve misalin yazısı. İşte mevzuda yapmaya çalıştığım buydu — ve burada da bu Louis. Sen, tıpkı diğer yazarlar gibi, tıpkı yazılmış tüm metinler gibi, tıpkı yazı gibi, ne salt övünülesi ne de salt sövülesisin. Hakikatin, iyinin ve güzelin timsali olmadığın gibi, bunların tam tersi de değilsin. Peki ya nesin? Sen bir misalsin. Ama senin yazın mecazları hududa taşıdığı için, senin yazın mecazlarla hududa taşındığı için, senin yazın krizlerin hududunda bir misal olarak dururken buna dair yani kendi krizine dair temkinli ve tedbirli bir nakil ile kendi yazısını hududa taşıdığı için, misalsin. Sen, kendi yazında askıya aldıklarını (yani *epokhe* ile *talik* ettiklerini) ve krize tabi tuttuklarını kendi yazını askıya alarak/talik ederek gösterdin. Yazın buna imkân veriyordu: mecazlarla. Evet, "son kertede" sen de "bilimselcilik" *gafletine* düşüyordun; evet, "son kertede" demek zaten bir *gaflet* idi; evet, "kopuş" ve "kesinti" nedir gösterirken misalini verdiğin kopuş ve kesintilerin sanki senin müdahalen (yani yarattığın kopuş ve kesinti) olmaksızın gösterilebileceğine dair kesin ve kati ifadelerin ve ibarelerin oldu. Ama hayır, her seferinde senin yazdıklarını kati olarak kabul etmemek için imkân da sağlıyordun. Çoğu zaman yazdıklarını dostlarına ve öğrencilerine görüş, geribildirim veya tashih için yolladığından ve bu yüzden de hep düzelti ihtimaline açık bir haletiruhiyeyle yazmış olduğunu haklı olarak varsaymak durumunda olduğumuzdan değil; farklı dönemlerinde açıkça veya zımnen birbirine mütenakız düşünceler sunduğundan ve bunlara sonrasında işaret ettiğinden dolayı da değil; ama bizatihi neredeyse her yazında mecazları istimal edişinin yarattığı muğlaklıklardan dolayı sağlıyordun bu imkânı. Bu imkânı sağlıyorsun. *Marx İçin*'den itibaren muğlaklık tabiriyle göstermek istediğin *mütenakız* unsurlar aşırıbelirleniyordu zaten. *Tenakuz ve Aşırıbelirlenim* bunu gösteriyordu. Muğlaklık belli ki senin için de muğlak bir tabirdi.

Muğlaklık, muğlak olmaya dair muğlak bir ibare sunan bir tabirdir. *Muallak bir alaka* arz eden *taliktir*. Ama bu demek değil ki muğlaklık tabiri, senin yazını sadece muğlaklık zeminine yerleştirmek, daha iyisi, kaydırmak için *muteber* bir misaldi. Misalin işaret edeceği şey *ibret* demek değilse, muğlaklık ancak başka bir *tabir* olabilirdi. Başka türlü tabir etmenin *ibare*si olabilirdi. Tabir ve tefsir, mühim idi.

Tabir ve tefsir mühim, ancak, senin yazını paragraf paragraf çözümleyerek anlatmak değildi yaptığım. Daha doğrusu, tabir ve tefsirden anlaşılacak olan tevil veya şerh ise, bundan imtina etmek gerekir diye düşünüyorum. İşte mesela "daha doğrusu" demek bile mütenakız oldu. Daha doğrusu yok; son kertede bir misal olmadığı için. *Dernière instance*: temyiz mahkemesi, son kerte, son misal anlamlarına geliyorsa, o zaman krize dair hüküm veren *son* uğrak olarak misalden bahsediyor olurduk. O zaman misal yasaya dönüşürdü. O yüzden, misalin son kertede belirleyici olduğunu söyleyemeyiz. Misal, ancak başka misallere nakledilebildiği ve misaller zincirinde herhangi bir başat mevkiye tekabül etmediği sürece misaldir. Sen de öylesin. Marksizm tarihinde, Marx'ın okunmasının tarihinde, kapitalizmin tarihinde, *Kapital okumaları* tarihinde, senin okumaların ve senin okumalarının okumaları son kertede belirleyici bir *nomos* sunmayacaktır. *Logos* da sunmayacaktır. Sen bunu *Kapital'i Okumak*'ta izah ettin: Okuma bir kitap okuması değildi. Okuma bir kitap olarak varlığına tekabül edecek bir *Logos*'un okuması değildi — bu manada, *Kapital'i Okumak*'ta kopuş ve tarihselcilik hususundaki ikazların dahilinde Foucault'ya yaptığın atıfların yanında, (yazısından ne kadar etkilendiğini yeri geldiğinde mektuplarında sıklıkla vurguladığın) Derrida'nın *logosantrizm* [zikirmerkezcilik] bağlamında dile getirdiği *hazır olma metafiziği* meselesini de dikkate almış olduğunu düşünüyorum; öyle ki senin vefatından sonra Derrida'nın bir söyleşide senin yazılarında ve düşüncelerinde zımnen veya açıkça Heidegger'in izlerinin bulunduğunu belirtmiş olması da isabetli olmuş oluyordu .

Nasıl okunabilirdin sen? Sen nasıl okunabilirsin? Onca farklı dönemin varken, onca krizin içinden geçmişken, hele hele onca mecazi muğlaklığın varken. Yanlış anlamanı istemem — ya da gerekirse yanlış anla ama yanlış anlamak herhangi bir doğruyu *nakzedeceği* için değil, tıpkı *mecazlar* gibi, *icaz* sağlayacağı ve *icazet* vereceği için; *enkaz* hâlinde de olsa, imkân vereceği için. Sen *gafleten* sıkça bahsettin. *Bévue*: gaf/let. Hem gaf hem de gaflet demek olan bu kelime, bilmeksizin yapılan bir hataya tekabül ediyordu. Bu mecazı bolca kullandın. Görme ve görmeme, bilme ve bilmeme arasında gidip gelen, muğlak bir mecazdı bu. Kendi buldukları bilimsel nesnenin kavramını bilmeden gören Ricardo ve Smith'in sormadığı soruyu bilmeden soran Marx'ın bunu bir gafletle hâlâ Hegel'den miras kalan kavramlarla dile getirmesindeki gafletten bahsettin. Ama işte tıpkı kopuş meselesinde olduğu gibi, bu gaflete de senin de duçar olup olmadığını sormak gerekti. Yine de eğer bu soruyu sormak, yani yarattığı kopuşun farkında olmayan Marx'ın kopuşuna dair sorunsallaştırmayı yapan senin bu sorunsallaştırmayı yapmış olmanın kendisinin de aslında Marx'taki kopuşun imkân şartını sağlamış olup olmadığına dair soruyu sormak, senin düşüncenin yarattığı kopuşu senin de görmediğin anlamına gelecekse, seni temin etmek isterim ki, bundan imtina ettim. Bir daha vurgulamak isterim ki, sen, sırf farklı dönemlerinde bu kopuş mevzusundaki tarihselcilik hususundaki tehlikeden kendinin de bertaraf olamadığını anlattığın ve kendini eleştirdiğin için değil, mesela cüzi bir metninin dahilinde dahi –ki bu dâhiliyet, harici olanı yine senin ikazların neticesinde zaten ve bizatihi senin yazının sınırlarında gündeme getirmemizi gerektiriyordu– kopuş ve devamlılık arasında (mesela Hegel ve Marx hususunda halen bu kavramsal kopuşu Hegel'deki "kavramın kendine mevcudiyeti" bağlamında dile getirerek Marx'ın Hegel'den kopuşunu yine Hegelci *Aufhebung* hareketine bağlı kalarak izah ettiğin için kopuşu ve devamlılığı muğlak bir hatta sürükleyen) bir devamlı kopuş veya kopuşlu devamlılık sunduğun için (bile), kopuşa dair gaflet içerisinde olan bir yazı imal etmiş

olamazsın. Senin Marx'a söylediğin şeyi ben sana söyleyemem. Sen *gaflet* içerisinde değilsin. Seni *gafil* avlamak gibi bir niyetim olmadı — ama niyet okumak zaten daha baştan bir gaf olacağından, kendi niyetime dair de en fazla tecahül-ü arifane konuşabilirim. Sana "tecahül-ü arifane" yaptın-yazdın da diyemem.

L'insu que sait de l'une bévue s'aile à *mourre*: Tecahül-ü arifane gaflar, taş-kağıt-makas sürüsüyle kanatlanırlar.

L'insuccès de l'Unbewußt, c'est l'amour: Bilinçdışının başarısızlığı aşktır.

Lacan böyle demişti. İki cümle de eşsesli okunabiliyordu. Senin, yani O'nun, yani *Id*'in, yani bilinçdışının ya da senin yazının bilinçdışının başarısızlığı olarak, rastgele bahtına düşecek olan tecahül-ü arifane anlamların görmezden geldiği [*bévue*] gafları [*bévue*] senin nasıl da bilmeksizin ve cahilce [*insu*] yaptığını söylemiş veya söyleyecek değilim. Söylesem söylesem eşsesli şöyle (bir) şey söylerim:

Halte! Thuss erre, Saint-Herpe hèle.

ya da

Althusser s'interpelle.

yani:

Dur! "Thuss" boş boş geziyor, Aziz Gemi Yıkıntısı çağırıyor.

ve de

Althusser kendi kendini çağırıyor.

Sana *normalien* öğrencilerinin taktığı lakapla, "Thuss" diye seslendiğim için beni mazur gör. Mecaz hatırına, böyle seslendim. Mecaz hatırına, sana *seslendim*. Ama mecazın verdiği imkânla, mesela yine Lacan'ın meşhur "*les non-dupes errent*" formülünde olduğu gibi ahmak olmayanların aldandıklarını/hata yaptıklarını söyler gibi yakıştırmadım ve iliştirmedim sana *errer* fiilini. *Errer* boş boş gezmek, dolanmak anlamına da geldiği surette, seni ve senin yazını okuyanlara seslendim: sen kendi kendine seslenirken her türlü kendiliği krize soktuğun ölçüde. Aziz Gemi Yıkıntısı, Aziz Marx'ın (hani şu Freud'un bahsettiği

çapa-atamayan-gemi olarak Kültür'ün krizinde ve huzursuzluğunda olduğu gibi – *Un-be-hagen der Kultur*'da olduğu gibi, kendi huzuruna ve hazır oluşuna tekabül edecek bir kendilik olarak çapa atamayıp tırnak geçiremeyen kültürde olduğu gibi) ardında bıraktığı Marksizmin yıkıntısı seni çağırmış olduğu ölçüde, ama sen de mütemadiyen bu yıkıntının mirasının ve bu mirasın geleneğinin ve bu geleneğin geleceğinin artık böyle süremeyeceğini (mesela *Komünist Parti'de bir şeylerin artık süremeyeceğini*) söylemeye çalıştığın, sadece Marx'ın değil ama Marksizmin de krizlerine işaret etmeye çalıştığın sürece ve sürede, seni çağırdım.

Seni çağırdım sevgili Louis. Tırnak içine aldım seni. Senin yazdığın yazıları tevil veya şerh etmeyi denemeden tırnak içine aldım. Tırnak içine almak sana *ēpokhe* ile yaklaşmak demekti de ondan. Tırnak içine aldığımın tırnaksız yani *apostrophe*'suz asıl anlamına erişmek adına değil. Tırnak böyle bir anlama erişmek için, böyle bir anlamın irsaliyesini vermek için istimal edilmez; tırnak içine alan talik, *hüviyet*inden kati olarak ayrılabilir bir *mahiyet* veremez –her *hüviyet* bir *ma-hüviyettir*: tıpkı mektubun, resulü olduğu irsaliyenin anlamını istikametine ulaştıramayacağı gibi– bu mektup da vahyedici bir risale görevi üstlenmiyor; bu mektup sadece bir mecaz olduğu ölçüde mecaz-ı mürselle irsaliye yolluyor ve irsaliye oluyor, anlamını mecazle naklediyor, namütenahi tehir ve tefrik ediyor. Tıpkı tüm tırnak içine almalar, tüm alıntılar, tüm iktibaslar gibi, senin adın ve yazdıkların da, sadece birer söz-edimi olarak ifa oluyor. Söylediklerin ancak alıntılanırsa edimselleşiyor. Söylediklerini edimselleştiren tırnak işaretlerinin altında yatan asıl ve asli sözü aramayan bir çağrıyla. Evet: "Thuss" derken, tırnak içine almak zaten bir *apostrophe* olarak *interpellation*'dur. *Interpellation* da zaten bir *héler*'dir, yani "hey sen" diye çağırmadır. Buna Yunancada *apostrophein* derlerdi, biliyorsun, Fransızcada *héler*'nin karşılıklarından bir tanesi de *apostropher*'dir zaten. Ama seni tırnak içine alırken bir Özne gibi değil de, senin sapkın misallerinin verdiği imkânla, en fazla öz*(ne)suyu* olarak çağırabilirdim. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda

büyük harfle Özne ile küçük harfle özne arasındaki bu *interpellation*'dan bahsederken, *Marx İçin*'de büyük harfle Teori ve küçük harfle teori arasında kurduğun ilişkinin bir benzerini sunar gibiydin ya, işte bu sayede *émasculer, éjaculer,* (ve zaten Derrida'nın senin büyük harfle Teorileyen tavrını anlatmak için ihtira olarak istimal ettiği) *majusculer* fiillerinden yola çıkarak *sujéculer* fiilini ve *émajusculer* fiilini türetme fırsatını verdin: sen *iğdiş-edilmiş-bir-teorinin-mektubunun-baş-harfinden-fışkıran-öz(ne)suyu* [*sujéculant lettre d'une théorie émajusculant*] olarak, çağrılırken adresine varamayandın. Ve işte bu sayede son dönem metinlerinde vuzuhlaşan rastlantısal diyalektiğin verdiği imkânla artık Özne ve özne(ler) arasında bir çağırılma ilişkisi kurmak yerine, güzergahlarından sapan yağmur taneleri ve atomlar olarak *öz(ne) sularından* bahsetmek mümkün olabiliyordu.

Bu minvalde, beni ikaz edebilirsin. Diyebilirsin ki: Farklı devirlerim arasında mütenakız olan öğeleri birbirine geçirmen, o devirlerin ve o devirlerimdeki metinlerin birbiriyle olan uyuşmazlıklarını örtbas etmek olur. Bu ikazını hemen dikkate alırım ve eklerim: Tüm bu *devir* farklılıklarını dikkatlice gösterdikten sonra; sen bile özeleştiri dâhilinde sonradan eleştirdiğin hususların yanında bu eleştirileri yapmazdan önce bu eleştirilerin hedef aldığı o kendi metinlerinde dahi bu eleştirileri hesaba katabilecek denli dikkatli ve bazen de sui-istimale açık kavramlar kullandığın için, senin kavramlarının eleştiriye matuf olabilecek bu hasletlerini eleştirmek yerine –ki bu zaten yapıldı ve yapılıyor– bu eleştirilere yol açabilecek istimallere karşı dikkatli ve temkinli olabilmek adına senin yazının mecazlarını işletebilmek ve işletirken imal edebilmek mümkün. (Derrida'nın senin yazının rabıtalı olduğu geleneğin içinden hareket etmek şartıyla –yani mesela Kant'a ve Aristoteles'e temas etmek kaydıyla– her türlü basit ve hızlı tasnif ile Teori ve pratik arasında, hatta *poetik*/imala yönelik olan ve *pratik* arasında olduğu varsayılan ayrıma dair önkabulleri sarsmak adına titizlikle göstermiş olduğu gibi) *imalat* ile işleme/çalışma/*ameliye* arasında bir geçişlilikle, senin imal ettiğin

yazının mecazi istimallerinin yine senin söz ettiklerinin edimsel olarak mütekabili olacak anlamlara gelemeyebileceğini göstermek, yani senin yazının sui-istimalini yapmak, ne bir gaflet, ne bir tecahül-ü arifane ne de "pratiği olmayan bir teori" yani edimi olmayan bir görme olacaktır. Bu "teorik pratik", pratik bir teori olarak, söz-edimsel olacaktır. Ve tıpkı her tırnak içine almada olduğu gibi, senin yazının tırnak içine alınması da ve ancak tırnak içine alınarak dile gelmesi de, o yazıyı edimselleştirecek, o teoriyi pratikleştirecek ve böylelikle *mamulünü istimal* ederek *amelini imal* ve ifa edecek bir *ameliye* olacaktır. Ve bu istimal de, sui-istimalden başka bir şey olmayacaktır. *Sui-istimal, sapkın bir okumanın yazısı olacaktır*. Böylelikle sui-istimal, tıpkı istimal kıymeti ile mübadele kıymeti arasındaki rabıtadan yola çıkarak söylenebileceği gibi, saf ve salt bir istimalin olamadığını, bir yazının kıymeti ancak ve ancak o yazı tırnak içinde nakil edilerek tebdil edildiği ölçüde, gösterecektir. Sui-istimal, bir yazının misal olarak tebdil edildiği o iktibas seviyesinin altında tevil ve şerh edilecek kendinden menkul bir anlamın olmadığını ve yazının anlamı demek olarak düşünülen istimal kıymetinin de ancak o yazının tefsir edilerek tehir ve tefrik edildiği başka okumalardaki nakli ile ifa olan bir mübadele kıymetine dahil olduğunu söyler. Sui-istimal, söylerken ettiği ölçüde, söylediği ettiğine tam tekabül etmeyecek olan ve ettiği de zaten sözünü vermiş olduğu şeyi tam gerçekleştiremeyecek olan şeydir. Sui-*istimal* zaten sui bir *imalat*tır çünkü istimal zaten metaya, meta da imalata dairdir. Meta eğer istimal edilen ve yararlanılan şey demekse, istimal değeri de imal edilen bir metadan bağımsız olamayacaktır. Senin yazın da Louis, tırnak içinde bir mamul olarak sui-istimalinin misalini vermeyi deneyebileceğimiz bir metadır. Sen bir metasın Louis. Sen yararlı bir metasın. Zararlarını eleştirmek yerine mecazlarından yararlanıp zararlı yazısını sui-istimal ile başka bir yazıya, sapkın bir yazıya *tefhrik* edebileceğimiz ve kendisinden yararlanabileceğimiz bir metasın. Mecaz olarak metasın Louis. Mecazi olarak. Ama mecazın da *matah* bir mecaz. *Temettü* ettiğimiz bir mecaz.

İşte bu matah mecazlarından bir tanesi de bizatihi "mecaz" Louis. Senin mecaza dair muğlak yaklaşımını belli eden pek çok örnek verilebilir. Bunları göstermeyi denedim sana bahsettiğim yazıda. Bunu yapmamın sebebi şuydu — ve galiba bu noktadan sonra biraz özetvari bir şekilde bu mevzuda neler yapmaya çalıştığımı anlatmayı deneyeceğim bu mektubun geri kalan kısmında (ki bunun umarım senin için bir sakıncası yoktur; çünkü neticede sen de, vefatından sonra keşfettiğimiz üzere, pek çok metnini mektup olarak yazmıştın, yahut pek çok metnini açıklamak için yazdığın mektuplar, üzerine yazdığın metinlerin ötesine geçen ve evet yine nakil ve tercüme eden/olan, başka birer yazı olup çıkmıştı –işte zaten tırnakla alıntılayarak yazmanın başka bir hâli de bu değil midir: tırnaklarıyla yazmak, dişini tırnağına takarak, yazmakta olduğu yazıyı üzerine yazdığı yazının ötesine geçirerek ve aşırıbelirlenimle aşırıya giderek yazmak–): Senin zaten *Özeleştiri Öğeleri*'nden itibaren tehlikelerine dair belirli ölçülerde ikaz ettiğin bazı istimallerinin (yani büyük harfle Teori, kendinden menkul İdeoloji/"İdeolojinin tarihi yoktur", bilimselcilik, kopuş, tarihselcilik ve son kertenin) dışında, bu hususlara dair çekincelerini yine belirli ölçülerde dile getiren Derrida'nın "büyük ölçüde tatminkâr" bulduğu *aşırıbelirlenim* kavramının ne ölçüde tatminkâr olduğuna bakmak suretiyle, aşırıbelirlenim kavramının da mecazi olarak aşırıbelirlenip belirlenmediğini incelemek istedim. Bu hususta, daha önce de ifade ettiğim gibi, öncelikle mecaz(lar) bağlamındaki muğlak tavrına dair örnekler verdikten sonra, aşırıbelirlenimin senin de belirtmiş olduğun mecazi hasletine yönelmek gerekti. Aşırıbelirlenim mecazdı, ama sen sadece bunu (senin deyişinle) "altyapı ve üstyapı" gibi "inşaata" dair mecazlarla (yine senin deyişinle) "istimal etmek zorunda" kaldığın için değil. Yine aynı zamanda, inşaat mecazları, kendilerini, farklı metinlerinin arasında ve hattâ *Kapital'i Okumak*'ın farklı yerlerinde neredeyse kâh reddettiğin yapısalcılık karşısında kâh da onun içinde (ne yazık ki yine reddetmeye ve "ihbar" etmeye çalıştığın eşzamanlılık ve artzamanlılık tabirlerini, her ne kadar Hegelci

gusu yapsan da, yapısalcı diye addettiklerinin yaptığı vurguyu yaparak eşzamanlı olan sistemsele ve dizimsele yaslamandan dolayı) muğlak olarak billurlaştırmaları suretiyle, "yapı" mecazı etrafında inşa ettikleri için de değil. Aşırıbelirlenim bizatihi mecaz demek olduğu için. Şöyle ki yine sen, farklı metinlerinde Freud'dan istifade ederken ve *Doktor Freud*'un keşfettiği kavramların nesnelerini istimal ederken, bu kavramların mecazi anlamlarına gönderme yapmış olmanın yanında, bu kavramlardan bir tanesi olan aşırıbelirlenimin [*Überdeterminierung*] yine Freud'daki yerdeğiştirme [*Verschiebung*] ve yoğunlaşma [*Verdichtung*]yla olan rabıtasından bahsettin. Üstelik buna değinirken Lacan'ın Jakobson'dan ödünç alarak Freud'daki yerdeğiştirme ve yoğunlaşma kavramlarına tatbik ettiği mecaz-ı mürsele ve mecaza da atıfta bulundun. İşte, aşırıbelirlenim etrafında şekillenen mecaz-ı mürsel/yerdeğiştirme ve mecaz/yoğunlaşma kavramlarını *Marx İçin*'den itibaren farklı metinlerinde istimal ederken, tarihselcilik, bilimselcilik, kopuş, büyük harfle Teori ve İdeoloji gibi istimallerinin içereceği muğlaklıklara da bir zemin (hazırlamamış ama) sağlamış oldun. Lacan'a rağmen "bir mektup her zaman istikametine ulaşmayabilir" dediğinde, aslında mecaz-ı mürseli mecazdan ayıran ve mecazı mecaz-ı mürsele, yoğunlaşmayı da yerdeğiştirmeye, dolayısıyla da anlamı/sembolü/yazıyı İdeoloji'nin çağıran Öznesi olarak Büyük Öteki'ye tabi kılan düşünceyi de tenkit etmiş oldun. Bu tenkidin imkânı, yeri geldiğinde yapısalcı diye tanımlanan şeydeki eşzamanlılık-artzamanlılık çiftindeki yine (ne yazık ki şimdi burada özetleyemeyeceğim sentagmatik-paradigmatik çiftiyle alakasız olmayan) son kertede ekonomik olmayacak bir aşırıbelirlenimin yoğunlaşma imkânı olarak ideolojide belirdiğinde, sanki artık "ideoloji" yerine mecazi olan ve anlamları "son kertede" bir boş gösterenin efendi mevkisine raptetmek zorunda olmayan bir dilden bahseder ve bu dili istimal eder gibiydin. Tüm bunları metinlerinden yaptığım alıntılarla anlatmaya çalışırken, bir yandan da, yine aynı metinlerde senin bu istimallerine mütenakız olacak (dolayısıyla aslında yine aşırıbelirlenim sayesinde yoğunlaşma

"dilbilim ve psikanalizden ödünç" aldığını söylediğin bu yerdeğiştirme-yoğunlaşma çiftinden bir tanesini, yerdeğiştirmeyi, sıkça ve muğlak bir şekilde kullandığını fark etme imkânım oldu. Bu kavramlar birbirleriyle yerdeğiştirebiliyor ve birbiriyle iç içe geçip yoğunlaşabiliyorlardı. Yine de, bu kavramların senin kullanımlarındaki bir gafletten kaynaklandığını iddia etmekten ziyade, bu kavramların bu kavramları ödünç almış olduğun Freud'daki menşeilerinden itibaren kendi muğlaklıklarını sunan yerdeğiştirici nakillerini ve iç içe geçmiş yoğunlaşmalarını belirleyen hatlarını çizmek gerekiyordu. Bunu yaptıktan sonra, senin metinlerinde, bu çiftlerin öğelerinden bir tanesini diğerinden temyiz edip de birini diğerine tabi kılacak her türlü "tehlike"ye rağmen bu iç içe geçmeyi, yine Freud'daki bir kavram çiftiyle, "*Übertragung*" [*transfère*] ve "*Übersetzung*" [*traduction*] ile izah etmenin imkânı belirebilir gibi oluyordu. Böylelikle, Freud'un (Derrida'nın da *Freud ve Yazı Sahnesi*'nde olağanca yoğunluğuyla anlattığı gibi) yazısının rüya tefsirini bir yazı misali tercüme üzerinden vaz ettiği nakil [*Übertragung*], yine Freud'un rüyadaki yerdeğiştirmeyi ve yoğunlaşmayı iç içe geçirmesine ve birbirine nakletmesine imkân verdiği ölçüde, senin pek çok metninde istimal ettiğin "*décalage*" kavramının mecazi hususiyeti de ortaya çıkıyordu. Sen *décalage*'ı –bundan sonra "dekalaj"– hem zamansal hem de mekânsal fark anlamında kullanıyordun mesela. Mesela dekalaj hem zemin değişikliği hem de yerine oturmama anlamına geliyordu. Zeminsiz bir temele (neredeyse bir *Abgrund*'a) yerleşen bu kavram, bu mecaz, mecaz-ı mürsel ile mecaz arasında, yerdeğiştirme ile yoğunlaşma arasında, eşzamanlı ile artzamanlı arasında, son kertede olanla kerteler ve misaller arası hüküm vermenin imkânsız olduğu yoğunlaşma arasında bir yerdeğişikliğini ve yoğunlaşmayı varsayıyordu. Zamansal fark yani tehir ile mekânsal farkın yani tefrikin iç içe geçen *tefhrik*ini vaz ediyordu. Dekalaj, mecazın misali olarak, her mecaz-ı mürselin zaten mecaz olduğunu hatırlatıyordu.

Dekalaj kavramı ve mecazı Freud'daki herhangi bir kavrama değil ama Freud'dan itibaren tercüme ve tefsirin demek olduğu

yazıp okumaya ve yazının misalini vermek olarak söz-edimsel bir fark nakline gönderme yaptığı ölçüde, olumlu idi. Ancak dekalaj da kendi içinde yoğunlaşmaya ve bir başkası olarak kendisiyle yerdeğiştirmeye tabi oluyordu. Mesela sen dekalajı bazen olumsuz kullanıyordun: Marx'ın Hegel'e olan dekalajı hem olumlu idi hem de olumsuz. Bunu sen açıkça söylemiyordun. Ama belki de dekalaj kavramı bizatihi öyle olduğundan, sen dekalajı dekalaja uğratıyordun – o yüzden ben de senin yazın hakkında böyle, dekalaja uğramış bir dekalajle yazabiliyorum, başka türlü yapamadığımdan. Senin yazında, bilhassa *Kapital'i Okumak*'ta, dekalajların kendileriyle olan dekalajlarına dair pek çok örneğe rastlayabiliyoruz. Ve neticede, senin de metninin içinde belirtmiş olduğun gibi "Marx ile Hegel arasındaki mesafe"nin çok da fazla olmadığını görebiliyoruz yer yer. Çünkü yazının bu mecazlarının yanında, bu mecazların istimalleri olmaksızın da, Hegel ile Marx arasındaki mesafenin "salt devamlılık veya salt kopuş" üzerinden alımlanamayacağına dair çok yoğun paragraflar sarf eden de sendin. Bunu unutmuyorum. Örnek ver dersen, hayır, bu yazıda senin adından başka alıntı yapmıyorum. Misal veriyorum, misale dair örneklerin olduğu yazıyı da, söylemiştim, sana ek-lenti olarak yollayacağım. O yazıda bolca iktibas mevcut. Bu yazıda ise, evet, şu anda ben de dekalajı olumsuz manada kullanıyorum ve kendi metnime atıfta bulunup da onu burada alıntılamayarak olumsuz bir dekalaja, yani "tecil"e dair misal veriyorum: tıpkı günümüzde akademinin ve bilhassa Türkiye'de üniversite camiasının alışageldiği üzere yaptığı gibi, alıntı vermeden anlatıyorum. Bu ise, sui-istimal değil, olsa olsa *sui-iktibas* olur. Alıntıdan ve iktibastan bu denli bahsedip de alıntı yapmamak. İşte, bu da tecile dair bir dekalaj olsun; dekalajın olumsuz istimallerinden bir tanesi olan tecile dair.

Kendi mevzumu yani tez yazımı (yazılmış olmasına rağmen henüz onaylanmadığı ve yayımlanmadığı için) tecil ederken, tam da senin (*Kapital'i Okumak*'ta açık bir şekilde "bir mekâna nispetle geç kalmak" anlamına gelmediğini söylediğin) dekalajın tecil olmadığını belirttiğini söylemek gerekir. Ama sen, tüm

ikazlarına rağmen dekalajı tecil olarak da kullanıyorsun. Bunu da politika teorisyenlerinin metinlerinde, Machiavelli'de, Montesquieu'de, Hobbes'ta ve özellikle de Rousseau'da tespit edebilmemizin önünü açıyorsun. Görebildiğim kadarıyla ilk üçüne dair "tecil"i olumlu bir mecaz olarak kullanırken, aynı tavrı Rousseau karşısında tatbik etmiyorsun. Çok kısaca anlatmak gerekirse, her ne kadar ilk üçünde de, senin ifade ettiğin tarzda söylenecek olursa, politika biliminin nesnesine veya kavramına dair icatlar bulunsa bile, her birinde de yarattıkları kavram ile kavramın nesnesi arasında namütekabiliyete dair işaretler olduğunu gösteriyorsun. Burada tecil, politik teorinin bazen kendi nesnesine dair kendi devrinin kavramlarını kullanmayıp da gelecek olan teorik kavrama dair bir imkân sunmasından dolayı olumlu gibi dururken, bazen de üzerine düşündüğü nesnenin yeniliğine rağmen hâlâ eski kavramı tecil etmeyi denemesinden dolayı olumsuz olabiliyor. Bu sonuncusu özellikle, senin anlatımında, Rousseau'nun *İçtimai Akit* teorisinde tecessüm ediyor gibi. Yalnız, garip bir şekilde Hobbes'ta "ölümün geleceği" olarak akitten bahsederken, akitin "ecel endişesi" imkânından doğduğunu (Hobbes'un kelimeleriyle değil ama o kendi muazzam mecazi anlatımınla dile getirdiğin ders metinlerinde) anlattığında, (Türkçedeki etimolojik rabıtadan da istifade ederek) "ecelin tecili" olarak tefsir ettiğini tefsir edebileceğimiz Leviathan'ın içtimai akiti ile "pratiğin teori vesilesiyle tecili" olarak tefsir ettiğini tefsir edebileceğimiz Rousseau'nun içtimai akiti arasında bir fark beliriyor. Bu fark, olumlu ile olumsuz tecil arasındaki fark. Bu fark, *ecel* mecazının "*tecil*"i mümkün kıldığı Hobbes okuman ile 4 tane dekalaj taşıdığını söylediğin Rousseau'nun *İçtimai Akit*'ine dair okuman arasındaki fark. Rousseau'nun, cüzi irade ile genel irade arasında kâh birisini tekilmiş kâh diğerini tekilmiş ve tam tersinden kâh birisini tümelmiş kâh diğerini tümelmiş gibi gösteren dekalajını, yasama ve yürütme arasındaki dekalaja, oradan da, cüzi çıkar gruplarının nefyedilerek külli iradenin hâkim kılındığı hükümranlık ile yürütmenin bekası için elzem olan cüzi siyasi grupların mevcu-

diyetinin sağladığı hükümdarlık arasındaki dekalaja naklettiğini, bu son dekalajın (yaratacağı yozlaşmanın, sui-iradenin ve uyumsuzluğun) da üzerini örttüğünü ve bunun da ideolojiyle, din ve eğitimle sağlandığını ve işte yine Rousseau'nun bu (son ve "ideolojik") dekalajı "edebi" olan metinlerle sağladığını söylediğinde, olumlu dekalajlar ile olumsuz dekalajlar arasında gidip gelirken, artık edebiyat ile felsefe arasındaki hat ve hudutların yerdeğiştirip yoğunlaştığı o mecraya taşınmış oluyoruz.

Böyle bir *mecrada* felsefenin, söylediği şeyi, felsefenin dışı olarak sayılanla, mecazla dile getirip *icra* etmesi, felsefenin kendi mevzusudur. Felsefe kendi sözünü dile getirme edimini mecazi olarak gerçekleştiren söz edimidir. Felsefenin *vaziyeti* budur. Sen de, farklı dönemlerinde felsefe ile felsefe-dışı arasındaki ayrımın kendinden menkul bir ayrım olamayacağını dile getirdiğin ölçüde ve ben de, bunu sana burada özetlemeye çalıştığım yazımın devamında senin bu konudaki örneklerinle icra etmeyi denediğim ölçüde, senin mecazlara dair dekalajlarının senin dekalaja dair dekalajlarında rastlayabileceğimiz gayri-mecazi gibi veya mecazı hesaba katmayan gibi gözüken okumalar dışında başka bir okumayı ve senin başka bir okumanı yazmamızı ifa etmemizi sağlayabilir diye, daha sonrasında senin yazının mecazlarının dekalajına dair mecaza, yani "sapma"ya atıfta bulunan metinlerine yönelip, senin nezdinde sapkın olan okumaların da bazen sapma kavramından saptığını göstermeyi denedim, diyebilirim.

Evet sevgili Louis, senin yazının mecazlarını okuyarak yazmayı denediğim "Tecil: Althusser ve Yazının Althusserci Mecazları" başlıklı/mevzili (ve daha giriş kısmında şu 'Althusserci'deki "-ci" ekine dair uzunca bir izahatla başlayan ve ne senin sadık şakirdin ne de kanlı bıçaklı rakibin olmak adına yazılmış olduğunu açıklamaya çalıştığım) tezimin/mevzumun özeti böyle. Bu mektupla ve bu özetle ne yapmaya çalıştım diye soracak olursan da, en aşağı şunu diyebilirim: seni alıntılamadan anlatanlara bir nazire.

Althusserci Nazariye var mıdır, bundan bahsedersek nazara gelir miyiz, yoksa zaten tevil ve şerh geleneğimizin muazzam ik-

tisadından tefsir ve tercüme geleceğinin zavallı bir ekonomisine doğru naklolmakta ayak direten akademik manzaramıza boş boş bakmaya devam mı ederiz; yahut tüm bunları münazarayla yazıp her yazdığımızı yazı ne demektir ve ne olabilir sorusuyla beraber mi vaz etmeyi deneriz — işte sevgili Louis, cevabını bulamadığım, ama belki misaller verdikçe ve yeni yazılar (vesilesi) ile seni veya senin gibi mecaz(i) olabilecek yazarları okumayı denedikçe yeniden ve başka türlü sorulabilecek sorular.

Ve işte sevgili Louis, eğer *istikbal* uzun sürerse ve sen de *kabul* edersen, yani beni *misafir* edersen, belki sana ekte yolladığım mevzu ile izah edebileceğim ama hâlâ izah edemediğim mesele bu. Sen sadece bir misalsin. Yazıya dair ve bizim yazıya dair tavrımıza dair bir misal – çünkü yazı zaten "dair"e dair: *idare-i dar* ile, *oiko-nomia* ile, başka misallere *tedvir* eden mecazların sakat ekonomisinde, varlığın diyarında, *daire*sinin *devir*leri arasındaki boşluklarda boş boş gezinen *medar*da; *iktisadi kasıtların* kurduğu muazzam anlamların tahakkümüyle etrafı kuşatılıp yasa(k) olamayan, *devre*si tamamlanamayan, ama *garip bir kurbetle ve karib bir gurbetle yas(')a-k-alan* ameliyeye dair. Senin misalin, şimdilik, tecil ile. Şimdilik, yas ile. Senin yazının yası ile. Şimdilik, burada kendisine dair yazmış olduğum mevzumun, hiçbir kısmını oku(-ya)mayacak olsan bile, son kısmını fakat bu mektubun ilk kısmını (yani başlık olarak mevzisini – *topos*'unu) oluşturan ve senin vefatına yakın kaleme aldığın yazılarından bir tanesinin de, senin de bir (sui) iktibas olarak verdiğin, son cümlesini alıntılayarak, tecil ile olmaması umuduyla, vadesi hiç gelmeyecek bir tehir ile, felsefenin hep tefrik ettiği o mecazi ismin geçtiği (ve menşesi bilinmeyen) deyiş ile, sana veda ediyorum:

Amicus Plato, magis amica veritas.

Ve tefhrik ile, bir misali bir başkasıyla değiştiriyorum:

Amicus Ludovicus, magis amica veritas?

Eylül 2018

Walter Benjamin, Gestapo'nun takibi altında olduğu, faşizmin tüm Avrupa'ya hükmettiği 1940 yılında yazdığı "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"in onuncusunda manastır disiplininin meditasyon için keşişlere verdiği temaların onları dünyadan ve dünya meselelerinden uzaklaştırmak için olduğunu ve kendisinin "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"inde geliştirdiği düşüncelerin de benzer bir hedefe sahip olduğunu söyler. Benjamin burada faşizme karşı yenilgiye uğramış kendi nesline -ve aslında bizlere de- gerçekliğin yeni bir gerçeklik olarak üretilmesi için zorunlu olan yeni bir teorinin üretilmesi için gerçekliğe karşı belirli bir teorik mesafede durma çağrısı yapmaktadır. *Teorik Bakış*'ın Louis Althusser üzerine olan bu sayısı da Benjamin'in çağrısı doğrultusunda düşünülebilir. Benjamin sosyal demokrasinin, onun ilerlemeci tarih kavrayışının iflas ettiği, sosyalizmin insan yığınlarını faşizme kaybettiği, Marksizmin kriz devrinde yazmaktaydı. Bu kriz Althusser'in entelektüel ve siyasal olarak faal olduğu İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'da devam etti. Althusser Marksizmin bu krizinin içerisinde, teorik bir yenilenme yoluyla bu krizin içinden çıkılması için yazdı. Şimdi aynı kriz, Sovyetler Birliği'nin ve Doğu Avrupa'da sosyalist devletlerin yıkılması, insan yığınlarının dünyanın dört bir yanında kapitalist üretim biçiminin krizi ve ona eşlik eden başka krizler karşısında içinde yaşadıkları sefaleti, itibarsızlaşmayı, güvencesizliği ve tecriti teskin etmesi için yüzlerini faşist partilere ve faşist şeflere dönmesiyle daha da şiddetli biçimde gösteriyor kendisini. Eşanlı olarak ekolojik felaketin yerküre üzerindeki yaşam için oluşturduğu tehdidi görmezden gelmek olanaksızlaşıyor. Dünyanın gidişatını devrimci bir müdahaleyle değiştirmek istiyorsak, Marksist teorinin içinde bulunduğu krizden kurtarılması, Marksizmin durmaksızın teorik olarak yenilenmesi, vülger yaklaşımların ondan uzaklaştırılması gerekiyor. Althusser'in teorik pratiğini harekete geçiren de büyük ölçüde bu ihtiyaçtı ve Marksizme musallat olan burjuva ideolojilerinin defedilmesiydi. *Teorik Bakış*'ın bu sayısı bu ihtiyaca yönelik olarak ve burjuva ideolojilerinden kurtarılmış bir Marksizm için Althusser'in düşüncesi ve onun eleştirisi vasıtasıyla mütevazı bir teorik katkıda bulunmayı amaçlıyor; çünkü Benjamin'in altıncı tezinde söylediği gibi, düşman muzaffer olduğunda ölüler bile güvende olmayacaktır ve düşman zafer kazanmayı kesmiyor.